

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	52 (2005)
Heft:	1-2
Artikel:	"Destruit totam scientiam moralem" : pensiero e legge nell'averroismo latino
Autor:	Coccia, Emanele
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760655

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

EMANUELE COCCIA

„Destruit totam scientiam moralem“

Pensiero e legge nell'averroismo latino¹

Diversitas cadens naturaliter inter homines in principiis mundi et in variatione suae naturae est causa diversitatis in legibus in tempore praeterito et futuro
Johannes von Göttingen, *Sophismata de intellectu*

Che cos'è l'averroismo?

1.

„Tutto invita dunque a credere che l'averroismo latino è un'invenzione dei teologi. Oggi infatti si ammette sempre più che Averroè non era averroista.“² L'autorevole giudizio espresso nella prefazione alla più recente edizione critica della *Sentencia in librum De anima* di Tommaso di Aquino rappresenta l'estremo verdetto di una lunghissima ricerca di archivio che, prese le mosse da una nota monografia ottocentesca di Ernest Renan, ha cercato di stabilire in che cosa consistesse la dottrina averroista, per finire col dubitare dell'esistenza del suo stesso oggetto, concentrandosi quasi nel tentativo di stabilire, come è stato scritto, „*s'il existait véritablement un courant qui peut être qualifié d'averroïsme*“.³ „*On a pu remarquer*“, aveva infatti già scritto Renan nel suo mirabile *Averroes et l'averroïsme*, „*qu'au XIII^e siècle ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les refutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle nous ont seules révélé leur existence. Il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines.*“⁴ A partire da questo giudizio, la riflessione sull'averroismo in questo secolo non ha trovato altra

¹ Il presente saggio è parte di una monografia sull'averroismo di imminente pubblicazione.

² R. A. GAUTHIER nella *Préface* a Sancti THOMAE DE AQUINO: *Sentencia libri De anima*. In: *Opera Omnia* Tomus LXV,1. Roma/Paris 1984, p. 222*. Le traduzioni sono sempre di chi scrive, là dove non è esplicitamente segnalato il contrario. Qualora si sia fatto uso di traduzioni italiane già pubblicate si è talora modificato tacitamente il testo a scopo di una maggiore fedeltà alla lettera del testo originale.

³ Cfr. l'importante saggio di IMBACH, R.: *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*. In: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Atti del convegno internazionale*. Roma, 21–23 settembre 1989, a cura di R. IMBACH e A. MAIERÙ. Roma 1991, p. 208. Sulla storiografia sull'averroismo latino si veda anche lo studio di FIORAVANTI, G.: *Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo latino*. In: *Studi Medievali*, VII, 1 (1966) pp. 283–322.

⁴ RENAN, E.: *Averroës et l'averroïsme*. Paris 1949, p. 245.

via se non quella, distorta se si vuole, di una ricerca tesa ad accettare quanto può dirsi la *Bedeutung* del termine „averroista“: quali realtà (in questo caso puramente linguistiche) quali documenti o testimonianze poter associare a questo termine. E viste le rare e contraddittorie testimonianze testuali che è stato possibile raccogliere, il mondo erudito ne ha concluso una sentenza definitiva: ciò che si è abituati a chiamare averroismo non sarebbe in effetti che uno spettro.

Si è venuto a formare così un curioso imbarazzo storiografico: come le icone, che il settimo concilio ecumenico negava potersi considerare opera di un soggetto (*acheiropoietes*), l'averroismo è dottrina che nessuno uomo a quanto pare sembra aver professato, dottrina inimputabile, enunciato senza soggetto di enunciazione. C'è un averroismo ma non ci sono, almeno non all'origine, *averroistae*.⁵

La revisione del canone storiografico non si è limitato ai seguaci di Averroè ma ha coinvolto anche quest'ultimo. Confutate le testimonianze che di *averroistae* pure parlavano ci si è preoccupati infatti di scagionare lo stesso Averroè dal capo d'accusa che, sembra in un delirio durato più di sette secoli, l'intera tradizione storiografica e filosofica imputava a suo carico. L'apostasia storiografica ha trovato in S. Gomes Nogales la sua lettera più sicura: „Averroè non era averroista. Se è vero che ci sono stati degli averroisti che hanno ammesso l'unità dell'intelletto umano, questo non è il caso di Averroè, che ammette l'immortalità individuale dell'anima umana, anche nell'intelletto materiale.“⁶ Affine destino sembra esser toccato all'icona storiografica Boezio di Dacia, assieme a Sigieri di Brabante nome con più frequenza associato dalle testimonianze alle tesi averroiste. Alcuni studiosi hanno messo in luce a quali oggettive difficoltà vada incontro chi si sforzi di cogliere in quelle figure tradizionalmente imputate di averroismo, il vero oggetto e la fonte delle condanne parigine;⁷ altri interventi hanno inoltre messo in luce come, ad esempio delle tesi da sempre associate alla corrente

⁵ La tesi che la storiografia più recente si sforza di difendere e professare afferma, a ben vedere, contrariamente a quanto essa stessa sembra disposta a concedere, con maggior forza probatoria l'esistenza dell'oggetto che essa nega. Per essa appunto l'averroismo è una dottrina che non ha all'origine alcun filosofo che possa dirsi l'abbia professata, né un'opera da cui attingere la sua lettera: si tratta d'una tradizione interamente priva di soggetto, d'un pensiero che ha una tradizione ma non sembra aver un'origine nella storia, né in un corpo né in un'opera.

⁶ GOMES NOGALES, S.: *Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme*. In: *Aquinas and the Problem of his Times*. Ed. by G. VERBEKE and D. VERHELST. Leuven 1976, pp. 161–177, p. 177.

⁷ Cfr. gli importanti lavori di L. BIANCHI a partire dal suo *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XII secolo*. Firenze 1984, sino alla recente traduzione del *De aeternitate mundi* di Boezio di Dacia (Milano 2003), a cui si rimanda per la bibliografia in proposito.

averroista (come l'ideale della felicità filosofica) non siano in alcun modo specifiche di quegli ambienti.⁸

La recente letteratura critica si è quindi sforzata a più riprese di ricostruire una ipotetica genealogia del presunto malinteso e ne ha chiarito in questo modo l'origine: sarebbe stato per la prima volta Alberto Magno a formulare nei *Reportata* sull'etica una tesi eretica riconducibile al *Commentarium Magnum in De anima* di Averroè, poi diffusa da Kilwardby e Bonaventura che ne fornirà la formulazione canonica: l'*error averroistarum* è quello di concepire una sola anima intellettuva per tutti gli uomini, *non solum quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem*.⁹ Con Tommaso e Tempier, vescovo di Parigi, „l'inganno dei teologi“ è irreparabilmente perpetrato. Non la spuria testimonianza di una scienza sopraffina, ma l'inane abbaglio d'una magnifica messa in scena sembrerebbe dunque esser la causa di quanto pure nei secoli successivi si è pur continuato a combattere come *positio omnino absurda*, o, nell'involontaria traduzione francese di Renan, *révoltante absurdité*.

In verità, i dubbi e le incertezze degli eruditi non sono affatto originali. Delle incertezze relative alla natura del dettato degli stessi commenti di Averroè sono infatti sempre esistite. In un trattato anonimo *De anima* databile attorno al 1225-30 è possibile ad esempio riscontrare un'esegesi del *Commentarium magnum in De anima* di Averroè, secondo la quale l'intelletto agente è potenza dell'anima individuale (*copulatus anime sicut potencia eius*).¹⁰ Si tratta di un'oscillazione che lo stesso testo aristotelico favorisce ed è per così dire immanente ad esso. Ad essa si deve la disputa che divise i commentatori antichi e che si definì forse con maggiore precisione solo nell'aristotelismo rinascimentale. E quella medesima disputa che oppose Alessandro di

⁸ Cfr. soprattutto BIANCHI, L.: *La felicità mentale come professione nella Parigi del Duecento*. In: Rivista di Filosofia (1987) pp. 181–199; ID.: *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia „averroista“*. In: Rinascimento, 1992, pp. 185–201. Sul tema della „felicità intellettuale“ cfr. da ultimo DE LIBERA, A.: *Raison et Foi*. Paris 2003 soprattutto pp. 299–351.

⁹ BONAVENTURA: *In II Sententiarum*, d. 18, a.2, q.1. Ed. Quaracchi, II, pp. 446–7; cfr. anche GAUTHIER, R.-A.: *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*. In: Rev. Sc. Ph. Th. 67 (1983) p. 201–232.

¹⁰ Cfr. GAUTHIER, R.-A.: *Le traité De anima et de potenciis eius d'un maître ès arts (vers 1225)*. In: Rev. Sc. Ph. Th. 66 (1982) p. 3–55; la tesi (che si trova alla linea 458) rappresentava comunque una lettura della noetica aristotelica alternativa a quella di Avicenna. Un recente articolo di C. Bazan ha studiato con maggior dettaglio i commenti al *De anima* di ambiente artista, mostrando come la situazione sia ben più frastagliata e meno „progressiva“ di quanto pensasse Gauthier; cfr. BAZAN, B.C.: *13th Century commentaries on De anima. From Peter of Spain to Thomas Aquinas, in Il commento filosofico nell'occidente latino (sec. XIII-XV)*. Atti del colloquio Firenze Pisa 19–22 ottobre 2000. Brepols 2002, pp. 119–184. Del resto, per citare un esempio celebre, il *De principiis naturae* di Jean de Sècheville (databile attorno al 1263) non ha alcun dubbio sull'esegesi dell'*opinio averroys*. Cfr. JOHANNES DE SICCAVILLA: *De principiis naturae*. Paris/Montréal 1956, pp. 124 sqq.

Afrodisia ad Averroè si è trascinata fino a coinvolgere gli esegeti del '900 ed ha aperto il dibattito acceso tra E. Zeller e Franz Brentano.¹¹ Lo stesso Nifo, i cui commenti rappresentano una preziosissima fonte per lo studio della storia dell'averroismo, si lamentava della difficoltà di leggere univocamente i commenti di Averroè.

„Non è affatto facile infatti“, egli scrive „comprendere cosa realmente voglia Averroè. Che sia per l'errore del traduttore o per errore suo o per l'incostanza delle sue opinioni, in ogni caso sembra che per la maggior parte del tempo ritenga che l'anima intellettiva (o razionale) sia qualcosa di composto dall'intelletto agente e dall'intelletto possibile, entrambi eterni, e che in nessun modo concede siano atto per un corpo naturale ma soltanto secondo la perfezione, e che usa il corpo umano come uno strumento, allo stesso modo in cui il navigatore fa uso della nave. Egli afferma che questo composto è ovunque uno secondo il numero per tutti gli uomini. E ad Averroè attribuisce questa opinione lo stesso Iohannes Candavensis [Jean de Jandun], che è considerato un grande fautore delle sue opinioni. Anche altri averroisti non dubitarono che fosse questa l'opinione di Averroè. Gli antichi, anche i latini, come Tommaso, Alberto, Egidio e Scoto, attribuirono sempre questa opinione ad Averroè e la confutarono come erronea; e noi nei nostri libri che scrivemmo nella giovinezza, dichiarammo sempre che questa fosse l'opinione di Averroè, sebbene falsa.“¹²

E a chi, già in epoca antica, si spingeva sino alla completa revisione della tradizione che ha scorto nei commenti di Averroè la possibilità di pensare altrimenti (rifuggendone o avvicinandosi, denunciandola come insania o salutandola positivamente) le nozioni di pensiero, potenza e soggetto l'aristotelico rinascimentale Marco Antonio Zimara opponeva il suo *maximum argumentum*:

„tutti i nostri latini, come Alberto, soprannominato il grande, che fu un fedelissimo interprete delle opinioni degli Arabi e specialmente di Averroè, e il beato dottore supremamente sottile Scoto, e Egidio Romano, di cui questi non

¹¹ Per una breve storia del dibattito e degli interventi dei due studiosi cfr. l'introduzione di Rolf GEORGE al volume di BRENTANO, F.: *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Hamburg 1980.

¹² AUGUSTINI NIPHI: *De anima*. Venetiis 1522, l. II, comm al tc 8, fol. 61, col I: „*Sed quid Averroes velit*“, scrive nel commento al *De anima* aristotelico, „*non est leve intelligere nam aut translatoris errore, aut errore suo, aut incostantia opinionis, pro maiori parte visus est velle intellectivam animam, sive rationalem, esse quid compositum ex intellectum agente et intellectu possibili, utrisque eternis, quod nullo modo ipse concedit esse entelecheiam univoce corpore naturali, sed tantum perfectione, que humano corpore utitur ut instrumento seu nauta navi. Hoc compositum ubique unum numero omnium hominum esse affirmat. Hanc opinionem attribuit Averroi Ioannes Candavensis, qui putatur magnus opininionum Averrois fautore. Ceteri quoque Averroici hanc esse Averroys opinionem non dubitarunt. Antiqui etiam latini, ut Thomas, Albertus, Egidius et Scotus hanc opinionem semper Averroi attribuerunt et tanquam erroneam refutaverunt; hanc et nos in libris nostris quos in iuventute scripsimus, Averrois esse opinionem, licet falsam, ubique declaravimus*“.

sono degni di sciogliere i lacci dei sandali, ritenero che l'opinione di Averroè fu che l'anima intellettiva non è la forma sostanziale dell'uomo. E non ho nominato Gregorio da Rimini, Giovanni di Gand, Gaetano e Paolo Veneto, e molti celebri averroisti tra i viventi, che ritenero che questa fosse l'opinione di Averroè.“¹³

„*Ibn Rushd era un averroista?*“¹⁴: la domanda che ha affaticato l'erudizione degli ultimi decenni potrebbe, se tradotta in latino, figurare in capo di una immaginaria *quaestio* di cui questo secolo si è sforzato di registrare *rationes quod non*. Ma se si dovesse procedere ad una improbabile *determinatio* l'argomento difeso da Zimara sarebbe, pur se unico, sufficiente a costringere ad una risposta positiva. Il problema è però mal posto e le difficoltà degli storici hanno radici più profonde. Coloro che pretenderebbero di negare ogni liceità dell'uso del termine *averroismo* o *averroista*,¹⁵ sembrano dimenticare la differenza che separa la testimonianza storica dalla semplice opinione storiografica. Come a ragione è stato notato¹⁶ il termine *averroista* è stato

¹³ MARCI ANTONII ZIMARAE: *Solutiones contradictionum in dictis Averrois*, Metaph., Contr. XIV. „Et illud maximo arguento est quod omnes Latini nostri, sicut Albertus cognominatus Magnus, qui opinionum Arabum et praecipue Averrois fuit fidelissimus interpretes, et beatus Doctor insuper subtilissimus Scotus ac Egidius Romanus, quorum isti non sunt digni solvere corrigiam calciamenti, voluerunt Averrois sententiam fuisse animam intellectivam non esse formam substantialem hominis. Taceo Gregorium Ariminensem, Iohannem de Gandavo, Gaetanum et Paulum Venetum et multos praeclaros Averroistas ex viventibus, qui tenuerunt hanc fuisse Averrois sententiam“. Zimara si rivolge contro nel testo ai „defensores Averrois in quaestione de unitate intellectus, non potentes evadere argumenta a Sancto Doctore in Tractatu de unitate intellectus, et in quaestionibus disputatis De anima et in Summa contra Gentiles, devenerunt ad hoc, ut dicerent animam intellectivam esse veram formam dantem verum esse substantiale homini ad intentionem Averrois. Nos autem, continua il testo, volumus veritatis amore astricti, et christiane religionis vinculo coacti, ostendere opinionem istam minime fuisse de intentione Averrois.“ È curioso notare come il medesimo argomento serva oggi per dimostrare la tesi opposta.

¹⁴ Cfr. LEAMAN, Oliver: *Was Ibn Rushd an averroist?*, contenuto in: NIEWÖHNER / STURLESE: *Averroismus im Mittelalter und Renaissance*. Hg. von F. NIEWÖHNER und L. STURLESE. Zürich 1994.

¹⁵ Cfr. ad esempio F. van STEENBERGHEN: *La philosophie au XIII^e siècle*. Louvain/Paris 1991, soprattutto pp. 354–370.

¹⁶ NIEWÖHNER, F.: *Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: eine Koran-Interpretation des Averroes*. In: *Averroismus im Mittelalter und Renaissance*, cit., S. 222–238. Un impiego differente del termine si riscontra nel *Compendium studii theologiae* (I, cap. 3, par. 80) di Roger Bacon: Bacon si riferisce con il termine *averroista* a chi difende la tesi secondo la quale *forma dat esse aggregato*. Il fatto che il termine possa esser stato impiegato con differenti significati non ha però grande valore probatorio. Quanti aristotelismi esistono nel medioevo? E quanti significati potrebbe avere l'appellativo *aristotelicus* nel medioevo? E perché non dovrebbero esistere degli „averroismi“? In realtà l'intera questione sembra essere un equivoco sull'uso e la natura dei nomi. A cui, spinozianamente lo storico dovrebbe rispondere che „*de nominibus non soleo disputare*“. Del resto, per citare un luogo comune della logica medievale „*nomina in diversis locis possunt aliter et aliter accipi, ut alicubi eorum significatio extendatur, alicubi restringatur, alicubi*

impiegato dallo stesso Tommaso e lo storico – colui che per definizione non è stato testimone – non dispone di alcun elemento per *negare* con certezza l'esistenza storica di averroisti; la dimostrazione della non-esistenza di qualcosa di passato non è logicamente possibile che a partire dalla sua impossibilità di essere. Ed è lo stesso Tommaso a fornire la più precisa definizione circa l'identità dottrinale della corrente averroista: l'averoismo egli scrive è un errore che concerne la natura del pensiero („*error quo circa intellectum erratur*“¹⁷), che prende origine dagli scritti di Averroè.

Se la tradizione paleografica dell'averoismo sembra assestarsi un grave scacco alla storia ed al suo metodo, la sua stessa dottrina sembra postulare l'impossibilità stessa della pratica dei testi, dell'uso della tradizione che la storiografia solitamente mette in atto. Ritenere il pensiero una potenza unica per l'intero genere umano significa negare la possibilità di rappresentare la tradizione del pensiero così come si è soliti articolare la tradizione di corpi (la serie delle generazioni e delle corruzioni dei viventi, che la storia ordina secondo i movimenti dei corpi celesti, numerando i secoli e le stagioni). L'averoismo è una noetica che sembra sancire l'impossibilità di individuare in questo uomo il soggetto del pensiero e nega di fatto ogni valore ad una tecnica (quale la storiografia) che insegni a numerare il pensiero come si numera la vita capace di vegetazione e di esperienza e i rispettivi soggetti.

È paradossalmente lo stesso averoismo dunque a decretare l'impossibilità non solo della propria consistenza o riconoscibilità storica ma di una scienza storiografica in generale per rivendicare a sé il titolo di scienza della vera tradizione del pensiero. Questa imprevista frizione di un modo di conoscenza (la storia del pensiero) col suo oggetto (il pensiero, di cui questi testi sono tradizione) sembra far scoccare assieme la conoscibilità dell'una e dell'altro: è la natura stessa dell'esercizio storiografico-filologico a risultare improvvisamente evidente e con essa le sue segrete intenzioni.

Che lo si voglia riconoscere o meno infatti, una storia del pensiero è innanzitutto (o ne è immediata conseguenza) una precisa dottrina *sulla natura del pensiero, prima ancora d'essere una indispensabile tecnica di conoscenza e conservazione della tradizione*: articolare „storicamente“ il pensiero significa innanzitutto fare ogni volta di un uomo (di questo uomo) il soggetto del pensiero, e numerare l'intelletto così come si numerano i corpi. Non è l'esigenza di studio e di conoscenza della tradizione a suggerirle la noetica che essa presuppone, ma viceversa è perché essa traccia l'immagine del pensiero in quel modo (la si potrebbe condensare nella formula che Tommaso d'Aquino opponeva agli averroisti: *hic homo intelligit*) che è portata a quell'uso della tradizione e del pensiero che essa mette in opera, uso del proprio passato che la filosofia non ha sempre conosciuto e che essa ha iniziato a

acciipiuntur secundum significationem communem, alicubi aliquas res secundum aliquam proprietatem designant, et tunc etiam diversimode attribuuntur diversis“.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO: *De unitate intellectus contra averroistas*, § 1. Ed. par DE LIBERA. Paris, p. 77.

praticare allorché proprio quando ha fatto propria e portato sino alle estreme conseguenze l'immagine del pensiero implicita nella formula di Tommaso.

Questo secolo ha, in una frenesia sconosciuta ai secoli passati, scavato in ogni archivio, edito testi sino ad ora mai apparsi a stampa, scoperto e riportato alla luce manoscritti che per secoli non hanno conosciuto lettori o menzioni, senza tuttavia sapersi liberare dal disagio che sembra paralizzare e mettere in scacco il senso stesso di una storia che continua a cercare in un individuo, in questo individuo segnato, l'origine e la causa di ogni pensiero. Eppure, proprio questo imbarazzo permette, pur se per via obliqua, di incontrare di nuovo l'averroismo non più come semplice documento di un passato inattuale, ma come fatto, imbarazzo proprio del pensiero, nodo eterno dell'intelletto, e di conoscerne un modo di esistenza non necessariamente legato agli accidenti della tradizione; contro l'opinione degli eruditi, sarà possibile così individuare un argomento che ne decreti in qualche modo la sua indefettibile e incontrovertibile esistenza.

Se anche l'averroismo appartenesse realmente a ciò che non è *mai* stato effettivamente professato, se la sua natura non fosse che quella di un incubo¹⁸ che non ha cessato di perseguitare la coscienza dei teologi – una dottrina sognata piuttosto che effettivamente difesa – il suo peso di realtà non ne verrebbe in alcun modo diminuito. Non sono infatti tanto i fatti o le realtà a definire un'epoca, ma l'orizzonte del possibile che essa traccia; è nella descrizione di quanto pur non essendo ancora attuale potrebbe divenirlo ad ogni istante che ogni vivente ed ogni vita definisce non solo la propria coscienza, ma i propri sogni e i limiti ultimi del proprio mondo.

La difficoltà in cui lo studio dell'averroismo latino appare stretto è in realtà di altra natura, e non sembra essere stata sciolta dagli studiosi con la necessaria precisione. La dottrina averroista infatti non descrive esclusivamente l'intreccio di un nodo teoretico e speculativo (quello cioè relativo alla natura del soggetto del pensiero, alla sua riconoscibilità in un soggetto psicosomatico) né delimita i contorni di un fatto che abbia consistenza puramente filologica o paleografica (la presenza materiale di determinati testi o documenti negli archivi). Nella figura in cui la tradizione è solito dipingerlo esso si dà a conoscere innanzitutto come un episodio di natura *politica*, come un evento cioè iscritto innanzitutto nella storia politica dell'Occidente latino, prima ancora forse che in quella del suo pensiero. Sembra che in nessun altro caso nella storia della filosofia, una dottrina abbia mai innescato eventi dal così marcato spessore politico e causato reazioni così feroci. Offuscare e miniaturizzare un simile scontro nella facile, ingenua e consumata dialettica

¹⁸ O come si recentemente si è scritto, quella di un „ens rationis théorique auquel chacun a contribué à la mesure de son incompréhension“; cfr. DE LIBERA: *Foi et raison*. Paris 2003, p. 202.

tra fede e ragione¹⁹ significa solo equivocare la natura politica di ogni teologia.²⁰ Né d'altra parte varrebbe risolverlo nel minuetto artificioso di un conflitto sociale tra professioni o gruppi di appartenenza (*magistri artium contro theologi*, oppure laici contro chierici):²¹ in questo modo si alimenta difatti il malinteso che scambia un evento politico con un fatto o una realtà sociologica. Si può provare certo a nascondere o a ridurre questo imbarazzo, ma ogni tentativo di confrontarsi equanimemente con quell'episodio non può evitarlo, perché gran parte dei reperti attraverso i quali è possibile conoscere e riesumare la dottrina averroista è costituita da documenti di natura giuridica o politica: condanne, bolle, sillabi, divieti o testi il cui registro rimane nel medesimo orizzonte retorico, per la comune causa immediata cui se ne deve la genesi (pamphlet, apologie ecc).

Se l'averoismo non produsse mai, forse, una teoria che abbia per oggetto la *polis*, la città, la forma della convivenza dei corpi umani,²² il

¹⁹ Così fecero MANDONNET, P. (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Paris 1899) e M. GRABMANN (*Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*. München 1931), che sulla scorta della facile metafora che aveva già sedotto alcuni studiosi (cfr. ad esempio REUTER, H.: *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhundert bis zum Anfang des vierzehnten*. 2 Bde. Berlin 1875 e 1877) parlò dell'averoismo nei termini di „un movimento di illuminismo religioso“, una „seria contrapposizione alle visioni fondamentali del cristianesimo nella scienza medievale“, che interessa soprattutto la facoltà degli artisti in generale. Indifferentemente dal fatto di professare dottrine averroiste, sotto l'influsso della filosofia araba essa „difendeva un aristotelismo filosofico che tentava di risolvere tutti i problemi anche di ordine metafisico solo *secundum viam philosophorum* senza tener praticamente conto delle dottrine della fede e della teologia cristiana“.

²⁰ Si dimentica spesso che fino alla nascita dello stato moderno il cristianesimo è stato innanzitutto un fenomeno politico, anzi forma prima dell'esperienza politica, che si è espresso dunque in una legge ed in una giurisprudenza. A differenza del mondo moderno infatti, nel medioevo *imperium* e *sacerdotium* non si oppongono come nello stato moderno il religioso si oppone al civile, ma si affiancano come due intensità del politico, come due *politiae* (così ad esempio secondo Johannes Quidort) o due *leges* (così in Marsilio da Padova) o *duae vitae in eodem civitate* (così le definisce Stephano di Tournay). L'identità di *religio* e *lex*, identità che gran parte della teologia cattolica posteriore (appoggiandosi all'epistolografia paolina ed alla definizione di popolo che Agostino fornisce nel *De civitate Dei*) si sforzerà di rimuovere o mascherare è un truismo anche nel mondo islamico e in quello ebraico.

²¹ Se già M. Grabmann aveva delineato di contorni di questo scontro, sono stati interventi più recenti a fissare i lineamenti di questo stereotipo. Cfr. ad esempio BIANCHI, L.: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo 1990; ma soprattutto il libro di F.X. PUTALLAZ e R. IMBACH: *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*. Milano 1998.

²² Sulla polemica relativa alla realtà di un presunto averroismo politico cfr. GRIGNASCHI, M.: *Indagine sui passi del „commento“ suscettibili di aver promosso la formazione di un averroismo politico*. In: DOLCINI, C.: *Il pensiero politico del basso medioevo*. Bologna 1983, pp. 273–312; PIAIA, G.: *Averoisme politique, anatomie d'un mythe historiographique*. In: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*. Hg. von A. ZIMMERMAN / I.

destino storico cui fu in qualche modo condannato, prima ancora che l'oggetto che esso prese ad esame, ne testimonia con evidenza l'immediato spessore politico. Se quella che si voleva una mera dottrina circa la natura del pensiero ha suscitato le reazioni politiche più violente e durature di cui la filosofia abbia memoria, comprendere ed articolare storicamente l'averoismo significherà innanzitutto mostrare come ogni politica presupponga un'immagine del pensiero cui essa non può rinunciare e viceversa, come la posta in gioco di ogni noetica sia in realtà la forma e la possibilità di una comunità: in essa viene a tracciarsi la figura di quella polis di cui l'esercizio del pensiero è medio di costituzione e sviluppo. Il presente saggio intende comprendere le segrete ragioni speculative di questa coincidenza.

2.

L'imbarazzo che il pensiero latino non seppe soffocare o respingere confrontandosi con la traduzione latina del *Tafsir* averroista non è affatto di natura puramente filologica o speculativa. Ciò che la dottrina dell'unità dell'intelletto sembra ostacolare è in verità una esigenza di natura eminentemente politica. L'opera di Tommaso ne è consapevole confessione, già nella formula che ritma ossessivamente la prosa del suo trattato: *hic homo intelligit*, è sempre questo uomo a pensare. Così, dopo aver tentato di mostrare che la dottrina che il *Commentarium magnum* sembra voler difendere non s'accorda né con la lettera aristotelica né con il corpo dei testi che in quest'ultima ha trovato la propria regola di sviluppo, egli viene all'enumerazione delle ragioni che vietano ogni possibile uso delle dottrine difese da Averroè. Qui, quell'esigenza che in quella formula aveva il proprio concetto, rivela la sua vera natura:

„Adhuc secundum istorum positionem destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquis in nobis nisi per voluntatem: unde et hoc ipsum voluntarium dicitur quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in III De anima [...]. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis, ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per fantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum et vitae humane contrarium, non enim esset necesse consiliari nec leges fere, sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo fiat unum [...]. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter revelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est nisi contra manifeste apparentia.“ (78).²³

CRAEMER-RUEGENBERG. Berlin/New York, pp. 288–300 e soprattutto il bel saggio di HÜBENER, W.: *Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos „politischer Averroismus“*. In: *Averroismus im Mittelalter und Renaissance*, cit., pp. 222–238.

²³ TOMMASO D'AQUINO: *De unitate intellectus contra averroistas*, § 78. In termini analoghi il concetto è espresso anche nell'*Expositio libri peryermeneiam*. Ed. Leonina, Roma/Paris 1989, I, 14, p. 72: „homo manifeste videtur esse principium quorundam futurorum

E più in basso:

„Si igitur sit unum intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens et per consequens unus volens et unus utens pro sue voluntatis arbitrio omnibus illis secundum que homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantus ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unum et indivisus in omnibus. Quod erat manifeste falsus et impossibile: repugnat enim hiis quae manifeste appetit et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, que est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit.“²⁴

quae agit quasi dominus existens quorum actuum et in sua protestate habet agere vel non agere. Quod quidem principium si removeatur tollitur ordo conversationis humanae et omnia principia philosophiae morali: hoc enim subiecto non erit aliqua utilitas persuasionis nec comminationis nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis et sic evanescatur tota scientia civilis. Cfr. anche *Contra Gentiles*, II q. 60, II, 76; e *Quaestiones de malo*, q. 6.

²⁴ Ibid. § 87. Questi argomenti continuaroni a circolare nelle *quaestiones* dedicate all'unità dell'intelletto. Eccone un brevissimo *specimen*: GUGLIELMO DI ALNWICK in: KUKSEWICZ, Z.: *Wilhelma Alnwicka trzy kwestie antyaweroistyczne o duszki intelektualnej*. In: *Studia Mediewistyczne* 7 (1966) pp. 3–76, qui p. 17: *Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi quod anima intellectiva sit forma corporis humani*: „si anima intellectiva una numero esset in omnibus hominibus, non plus post mortem habet iustus quam iniustus et impius ergo bonum remaneret non remuneratum et malum impunitum, et sic mundus esset inordinatus et deus iniustus, et stultus esset qui aliquid boni faceret. Hoc autem est destructivum totius moralis philosophiae et conversationis politicae ideo opinio praedicta de unitate intellectus in omnibus hominibus est abicienda a natura hominum tanquam contraria rationi naturali et etiam fidei repugnans tam philosophiae quam theologiae“; ANONIMO DI BAZAN, III, q. 21 p. 511: „si idem esset intellectus in omnibus tunc unum esset et idem praemium omnibus exeuntibus in caelo et idem esset peccatum omnibus in inferno, quia idem eset praemium sancti Petri quod aliorum apostolorum et unius rustici; sed hoc est impossibile dicere secundum fidem nostram; ergo impossibile est esse unum intellectum in omnibus.“ RADULPHUS BRITO, in: FAUSER, W. SJ: *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima. Radulphi Britonis Quaestiones in Aristotelis Librum Tertium De anima. Kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung*. Muenster 1974, p. 167: „Tunc periret tota moralis philosophia, qui tunc non essent remuneraciones bonorum neque punitiones malorum. Et si dicas quod immo in hac vita aliquis habebit remuneracionem de bene actis et punitionem de malefactis, illud non videtur possibile, quia videmus quod in hac vita bonis multociens accidia malum et malis bene accidia. Ergo oportet quod in alia vita boni habeant remuneracionem de benefactis et mali puniantur de malefactis, quia aliter non fieret eis iustitia. Modo si non esset nisi unus intellectus numero, non esset ita; immo cum homo moreretur nullum praemium expectaret de beneficiis sicut nec brutum animal, neque paenam de malefactis. Et tunc quilibet faceret peius quam posset. Modo istud dicere est valde absurdum“. NICOLAUS ORESME: *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De anima*. Ed. par B. PATAR. Louvain/Paris 1995, Liber III, q. 7 p. 358: „nisi anima humana maneret post mortem non videtur quod mundus esset bene ordinatus nec quod esset perfecta iustitia propter hoc quod aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona inremunerata; quod videtur ripugnare divinae iustitiae et ordinationis optimae ipius universi. Et consequentia patet ex eo quod multi mali in vita ista non puniuntur et etiam multi boni pro sua bonitate non praemiantur. Sed forte diceretur secundum quod videtur solvere Boethius in IV

Queste note di Tommaso, trascurate dagli esegeti, rappresentano – se lette a partire dal loro rovesciamento – un’importante confessione. Che una dottrina circa la natura dell’intelletto produca la rovina dei principi di ogni morale e assieme la capitolazione di qualsiasi forma di convivenza civile, significa che ogni *polis* ed ogni forma ordinata di convivenza politica presuppongono con necessità una forma del pensiero, un suo regolato esercizio; ogni morale ed ogni *scientia politica*²⁵ sembrerebbe rivelarsi essere così una dottrina circa la natura del pensiero e la forma della sua attualità. La politica, intesa come disciplina e pratica del pensiero che definisca le regole della convivenza ordinata di una *multitudo* non è che una noetica; concepire altrimenti la natura del pensiero significherà allora concepire altrimenti la *conversatio civilis*, il modo in cui la moltitudine dei pensanti si costituisce e si rapporta a sé ed alla propria possibilità. Per comprendere queste note corsive di Tommaso sarà necessario indagare la realtà di questo chiasmo per cui per un attimo politica e gnoseologia sembrano coincidere senza resto e l’esistenza dell’intelletto si risolve in quella della moltitudine ordinata e normata dei viventi (una moltitudine generata e costituita nel medio di una legge). L’importanza di un simile chiasmo per una cultura, quale quella latina medievale, che nell’armonia del pensiero con la legge trovava la sua stessa possibilità e la legittimità di ogni pratica filosofica della verità, non ha bisogno di essere ricordata; ed è proprio questa ordinata armonia che secondo i teologi, appare minacciata dalle dottrine averroiste.

Negando che al pensiero competa la produzione di un ordine morale – di articolazione di una vita nel grembo di una legge –,²⁶ l’averroismo rappresenta forse la più radicale affermazione dell’originaria anomia del pensiero. Non solo l’esercizio del pensiero non mira alla costituzione di una *polis*, di una vita cioè integralmente definita dalla legge, risolta nella sua attualizzazione e nel suo compimento, ma ne comporta addirittura – questo è quanto lo stesso Tommaso deduce dalla dottrina averroista – l’immediata distruzione, la necessaria rovina. All’accordo originario e intemporale di pensiero

*de consolatione quod bonis sua virtus est praemium, et malis sua nequitia est sufficiens supplicium. Tamen ratio est probabilis tamen aliae sunt probabiliores*²⁷.

²⁵ La coincidenza di morale e politica (di cui la prima è solo una parte) è luogo comune per l’aristotelismo medievale, che si appoggiava in questo allo stesso incipit dell’*Ethica Nicomachea*.

²⁶ Questa negazione si esprime con massima evidenza nella separazione della perfezione che una vita ottiene pensando (*felicitas speculativa*) dalla perfezione che essa acquista mediante la legge ed il suo rispetto (*felicitas politica*) e nella subordinazione di questa alla prima. Cfr. JOHANNES DE JANDUNO: *Quaestiones in Metaphysicam*, 1, 1. Sulle *Quaestiones super Metaphysicam* di Jandun cfr. l’importante studio di R. LAMBERTINI e A. TABARRONI: *Le Quaestiones super metaphysicam attribuite a Giovanni di Jandun*. In: Medioevo (1984) pp. 41–104; su Jean de Jandun si cfr. inoltre gli studi di SCHMUGGE, Ludwig: *Johannes von Jandun (1285/89–1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*. Stuttgart 1966 e ora l’importante libro di J.-B. BRENET: *Transferts du sujet*. Paris 2003.

e legge – che la speculazione latina, sulla falsariga di Filone d’Alessandria non si è mai stancata di dimostrare – l’averroismo sembra opporre un’originaria *anomia* del pensiero; l’esistenza del pensiero, il fatto stesso di pensare testimonia, della possibilità di una comunità anteriore all’esistenza ed indifferente alla sopravvivenza di ogni *polis* (dell’ordine della convivenza definito da una legge), una comunità non più definita da un *nomos* ma da una potenza generica e non attribuibile ad alcunché.²⁷ La vita nel pensiero, il *bios theoretikos* pone il vivente al di fuori della città; non a caso Aristotele aveva comparato la vita nel pensiero alla vita dello straniero, a quel *bios xenicos* che la legge non riesce a cogliere né ad articolare, perché assolutamente esteriore al *nomos*. L’analisi di questo attrito dottrinario permetterà forse di risalire alle segrete cause che danno ragione della possibilità di concepire il pensiero come facoltà di attuazione e compimento della legge, o al contrario di scorgere in esso, il luogo e la possibilità di una perfezione che la legge e l’obbedienza non è capace di produrre.

3.

L’averroismo, spiega Tommaso, arriva a rendere impossibile quella pratica dei saperi e quella disciplina del pensiero che si è abituati a chiamare morale („*destruuntur moralis philosophiae principia*“) e a minare la possibilità stessa della convivenza politica: esso sopprimerebbe infatti, si legge, *quod est in nobis*. L’espressione „*in nobis*“ risulta non immediatamente comprensibile. Tradurla, come, tra gli altri, fa il più recente editore francese,²⁸ con un letterale „*ciò che è in noi*“ [*ce qui est en nous*] significa rendere incomprensibile anche il resto del passo. Una pur misurata frequentazione delle traduzioni latine delle opere aristoteliche testimonia invero che la formula è la resa canonica latina per l’espressione greca *eph'hemin*. Che cosa indicava una simile formula? È innanzitutto nelle opere etiche di Aristotele che l’espressione *epi tini* occorre con il significato che diverrà poi ad essa proprio. Nell’*Etica Nicomachea* essa sta ad indicare qualcosa che è nella potestà di qualcuno;²⁹ definendo quanto è volontario (*hekousion*), Aristotele ne fornisce una definizione indiretta:

²⁷ Cfr. ad esempio DANTE: *De monarchia*, I, 8–9.

²⁸ A. DE LIBERA nella sua traduzione del trattato: cfr. THOMAS D’AQUIN: *Contre Averroès*. Tr. d’Alain de Libera. Paris 1997, p. 153. Il medesimo equivoco nel più recente commento al *De unitate*: ID.: *L’Unité de l’intellect de Thomas d’Aquin*. Paris 2004, p. 313: „*le principe de l’activité mentale doit être interne à l’homme, in nobis, pour être pleinement et proprement humain*“.

Se pure l’espressione permette di rinviare ad un senso di *interiorità*, il suo significato tecnico non è certo questo. Più preciso è l’ultimo traduttore italiano dell’opera (TOMMASO: *L’unità dell’intelletto*. Intr. e tr. di A. Ghisalberti. Milano 2000, p. 137), che scrive „*in noi (in nostro potere)*“

²⁹ Cfr. BONITZ: *Index Aristotelicum*, s.v. La nozione di *eph'hemin* è discussa più approfonditamente nell’*Ethica Eudemia*, che rimase però sconosciuta al mondo latino. Cfr. EE II, 6, 1222 b 41–1223 a 9; II, 8, 1224 a 11 sqq.

„Chiamo volontario, come si è detto anche prima, ciò che, tra le cose che sono in sua potestà (*eph'auto*), qualcuno compie coscientemente (*eidos*), non ignorando cioè né l'ente, né ciò con cui, né in vista di cosa, ad esempio chi percuote e con cosa e in vista di cosa e di queste ciascuna non secondo accidente né per violenza: se qualcuno presa la mano di qualcuno colpisce un altro, ciò non potrà dirsi volontario. Non è infatti di sua potestà.“³⁰

La resa della formula *eph'hemin* con il latino *in nobis*, testimoniata già dalla traduzione di Grossatesta, deriva probabilmente da una precedente definizione del volontario, nella quale si precisa che esso „sembra essere ciò il cui principio è nel medesimo [*en auto*] soggetto che conosce le circostanze in cui si svolge l'azione“.³¹ Il volontario, quanto è in nostro potere [*eph'hemin*] e ciò di cui i principi sono in noi [*en hemin*] sono cioè perfettamente sinonimi.³² Che qualcosa sia in nostro potere [*eph'hemin*] significa che si è *domini*, signori [*kurios*] di ciò che può essere operato [*prakton*];³³ in altri termini la relazione tra il soggetto ed il movimento che lo interessa (l'azione) è simile a quello che intercorre tra un genitore ed un figlio.³⁴ L' *eph'hemin* non delimita ancora lo spazio di sovranità del vivente su di sé, il luogo in cui sarebbe possibile pensare il vivente, nella sua interezza, come causa di sé, ma semplicemente il luogo ove una parte di esso, il pensiero o la fantasia è causa di un suo movimento. Questi eventi dunque hanno una causa rinvenibile nella stessa facoltà di sapere, nell'attività rappresentativa di un corpo; il pensiero muove ed è causa dei movimenti nel vivente, e le singole rappresentazioni possono portare in atto possibilità che la natura del vivente sottende:

„Si opina che le cause siano la natura, la necessità, il caso e inoltre l'intelletto e tutto ciò avviene per mezzo dell'uomo. Ciascuno degli uomini delibera su ciò che può esser compiuto attraverso se stesso [*peri ton di'auton prakton*] [...]“

³⁰ ARISTOTELE: *Ethica ad Nicomachum*, 1135 a 23 ss. In questo e in tutti i casi successivi, dove non espressamente indicato il contrario, le traduzioni sono mie. La traduzione latina rende in questo modo il passo: „*Dico autem voluntarium quidem quemadmodum prius dictum est quod utique aliquis in se ipso existentium sciens et non ignorans operatur neque quem neque quo neque cuius puta quem percutit, et quo, et cuius gratia, et illorum unumquodque non secundum accidens, neque vi, quemadmodum si quis accipiens manum ipsius percutit alterum, non volens autem. Non enim in ipso*“. È proprio a questo luogo e riportando il medesimo esempio che Spinoza si riferirà polemicamente nella sua confutazione del male volontario: cfr. SPINOZA: *Ethica* IV P59, Scholium. Per la nozione di „volontario“ nel diritto greco e il debito nei confronti della speculazione aristotelica cfr. GERNET, L.: *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*. Paris 1917.

³¹ Ibid., 1111 a21. La traduzione latina del passo suona così: „*Voluntario videbitur utique esse cuius principium in ipso sciente singularia in quibus est operatio*“.

³² Nel latino di Grossatesta: „*quorum et principia in nobis, et haec in nobis et voluntaria*“.

³³ Ibid., 1113b 32

³⁴ Ibid. 1112b, 18–9 „È necessario dire“ infatti „che l'uomo sia il principio e genitore delle sue azioni come dei suoi figli“; nella traduzione latina: „*hominem dicendum principium esse et genitorem operationum, quemadmodum et natorum*“.

quelle cose che si generano per opera nostra, che non sono sempre allo stesso modo, su queste deliberiamo.“³⁵

Questo spazio raccoglie tutto il possibile il cui principio è in colui che agisce, quella sfera di eventi ove l'uomo è la causa [*anthropon einai arche ton praxeon*, 1112 b 31 sqq.]. È in questa sfera, in cui l'origine di un evento coincide con un sapere, che ha luogo la legge:³⁶ si castigano infatti e si puniscono precisamente le azioni in nostro potere.

„Quanto invece non si compie per nostra opera non è volontario; nessuno ci incoraggia a compierlo, ritenendo che è inutile persuadere qualcuno a non aver caldo, o a non aver dolore, o a non aver fame o a non provare qualunque altra sensazione di questo tipo; non arriveremmo infatti a provarle di meno“.³⁷

È interessante notare sin d'ora come la possibilità della legge sia definita da una relazione precisa tra sapere ed azione.

4.

Le semplici e contenute note aristoteliche non sarebbero sufficienti a chiarire il luogo citato del *Contra Averroistas*, né il ruolo che esso, come tutta la tradizione speculativa patristica e latina riconosce alla nozione di *eph'hemin*. La storia segreta di questo concetto numera una serie indefinita di tramandamenti, di cui solo alcune articolazioni sembrano essere ricostruibili; rispondendo ad esigenze via via diverse, pur nella continuità dell'identità nominale, esso ha subito impercettibili mutamenti sino a divenire luogo privilegiato di quell'esperimento sulla propria potenza di vita che Tommaso chiamava morale.

È con Epitteto che la nozione di *eph'hemin* si costituisce definitivamente come concetto basilare di una morale. Compito della filosofia diviene ora l'individuazione di una precisa regione dell'ente, che possa dirsi in qualche modo in nostro potere; essa è e coincide senza resto con questo stesso gesto.

³⁵ Ibid., 1112b 31 ss.

³⁶ Ibid., 1113b 23. Questo resterà un luogo comune in tutta la letteratura filosofica antica. Cfr. tra gli altri CICERONE: *De fato*, XVII, 40; AGOSTINO: *De civitate Dei*, V, IX: „*Quod si ita est nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium voluntatis; quod si concedemus, inquit, omnis humana vita suvertitur, frustra leges datur, frustra objurgationes, laudes, vituperationes, exhortationes, adhibentur, neque ulla iustitia bonis praemia et malis supplicia constituta sunt.*“

³⁷ Tommaso rimproverava appunto che qualora si negasse lo *in nobis* non sarebbe necessario alcuna deliberazione e la promulgazione di qualsiasi legge verrebbe a farsi inutile („*non enim esset necesse consiliari nec leges fere*“); cfr. anche NEMESIO D'EMESA: *De natura Hominis*. Tr. latina di Burgundio da Pisa. Ed. G VERBEKE e J.R. MONCLIO. Leiden 1975, cap. XXXVIII, p. 144: „*amplius si nullius est principium gestionis homo ex superfluo habet consiliari [...] Ad quid enim uteretur consilio nullius existens dominus gestionis? Optimum autem et pretiosissimum eorum omnium quae sunt in homine superfluum enunciare quam maxime inconveniens utique erit.*“

„Delle cose che sono, così Epitteto lascia esordire il suo *Manuale*, alcune sono in nostro potere [*eph'hemin*] altre non in nostro potere [*ouk eph'hemin*]. Sono in nostro potere il pensiero, il desiderio, l'appetito, l'inclinazione e in una parola ciò che è nostra opera [*emetera erga*]. Non sono in nostro potere il corpo, il possesso [*ktesis*], gli onori, l'autorità e, in una parola quanto non è nostra opera [*ouk emetera erga*].“³⁸

Il breve esordio del manuale abbrevia in un unico tratto l'intera dottrina etica di Epitteto.³⁹ Ogni etica è teoria della sovranità; essa non ne ha da dimostrare l'esistenza, la presuppone. La nozione di *eph'hemin* permette fare oggetto di sapere e di isolare in forma pensabile e conoscibile la vita stessa del soggetto come realtà di questa sovranità. Essa consente al tempo stesso di coglierne la natura come attualità di una potenza, e fa dell'etica un esercizio di cognizione di questa stessa potenza, della sua forma e del suo limite. È nella regione di sovranità, che essa fonda e delimita, che una serie di miti ed immagini relativi all'uomo ed alla sua esistenza acquistano senso ed efficacia: è solo perché esiste una regione dell'essere definita da questa sovranità, uno spazio dell'accadere che questa nozione permette per la prima volta di contemplare ed isolare in realtà consistente e conoscibile, che diviene possibile quella disciplina del pensiero per la quale si assegna nel pensiero un compito al vivente, sia esso la semplice vita vegetativa, sia esso il solo studio, sia esso l'assenza di ogni compito. Il pensiero rende possibile la definizione della sovranità di un soggetto e lo stesso esercizio del pensiero coinciderà con l'esercizio attivo di questa sovranità.

Accanto al *Manuale* di Epitteto, il *De Fato* di Alessandro di Afrodisia,⁴⁰ testo tradotto nel tredicesimo secolo da Guglielmo de Moerbeke,⁴¹ costituisce un ulteriore importante tappa della storia del concetto; in esso la nozione di *eph'hemin* arriva a costituire quanto attraverso nomi diversi (*liberum arbitrium*, libertà, soggetto) sembra aver accompagnato per lungo tempo la riflessione etica e politica. L'importanza di quest'opera sta nel fatto che è in essa che per la prima volta si definisce con maggior precisione quale esperienza e quale immagine del pensiero esso debba necessariamente presupporre e nell'aver mostrato, quali segreti legami stringono l'etica con la dottrina del pensiero e dell'intelletto. Storicamente decisivo inoltre è il fatto che quest'opera costituirà il brogliaccio per numerose encyclopedie greco-cristiane di cui il medioevo farà largo impiego: Nemesio d'Emesa⁴² (il cui *De*

³⁸ EPITTETO: *Enchiridion*, I. Ed. Schenkl. Leipzig 1916.

³⁹ A proposito della dottrina etica di Epitteto cfr. il volume di BONHÖFFER, A.: *Die Ethik des Stoikers Epiktet*. Stuttgart 1894.

⁴⁰ Il testo greco del trattato è stato edito da P. Thillet; cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA: *Traité du destin*. Ed. par P. THILLET. Paris 1984.

⁴¹ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA: *De fato ad imperatores*. Tr. latina di Guglielmo di Moerbeke. Ed. par P. THILLET. Paris 1963.

⁴² Cfr. NEMESIO D'EMESA: *De natura Hominis*. Tr. latina di Burgundio da Pisa. Ed. G VERBEKE e J.R. MONCLIO. Leiden, 1975.

natura hominis il medioevo attribuiva a Gregorio Nisseno) e Damasceno⁴³ riprenderanno quasi letteralmente le argomentazioni di Alessandro; e quanto il greco chiamava *eph'hemin* diverrà in latino *liberum arbitrium*. È proprio da queste due opere che la dottrina dell' *eph'hemin* arriverà al mondo medievale; nelle obiezioni fatte ad Averroè, Tommaso non farà che mobilitare argomenti di una tradizione più antica.⁴⁴

Alessandro inizia col distinguere gli eventi ed i fenomeni secondo il modo in cui essi si generano. Per farlo egli separa gli eventi che si generano in virtù della natura, da quelli che sono prodotti dal sapere e dal discorso (*logos*):⁴⁵

tra tutti gli eventi Aristotele fece la differenza tra quelli che si generano in vista di qualcosa, avendo ciò che li produce un qualche scopo o fine da realizzare, e quelli che invece non ne hanno. [...] Delle cose che hanno rapporto a qualche cosa [*ton de epi ti ten anaphoram echonton*] e che si generano in vista di qualcosa gli uni sono prodotti dalla natura, gli altri dalla ragione [*kata ton logon*].⁴⁶

Una nuova specie di eventi, quelli prodotti secondo il discorso o ragione, che la filosofia – specie quella di ispirazione stoica – aveva preso di assimilare agli eventi naturali deve invece esserne separata:

„Si produce secondo la ragione quanto si genera da agenti che ragionano sull'evento e dispongono sul modo in cui esso si genera. Così sorgono tutte le

⁴³ Il testo del Damasceno è edito in: MIGNE, *Patristica Graeca*, vol. XCIV. La traduzione latina di Roberto Grossatesta della prima parte (*De dialectica*) è stata riedita in questo secolo ad opera di O. A. COLLIGAN, New York, 1953; quella del *De fide orthodoxa* da E. M. BUYTAERT. Louvain 1955.

⁴⁴ Si potrebbero produrre una lunga serie di comparazioni sinottiche dei luoghi in Tommaso, in Alessandro, in Damasceno ed in Nemesio. Per non appesantire però il testo ci limitiremo a segnalare le più evidenti somiglianze nelle note.

⁴⁵ Tradurremo *logos* indifferentemente con discorso, sapere o ragione, visto che la voce greca postula implicitamente un rapporto di equivalenza che la lingua italiana non rispetta. Tutti i testi medievali, anche in forza della dottrina boeziana della triplice *oratio*, in forza della quale si distinguevano come differenze interne ad un'unica realtà *oratio scripta, oratio prolata e oratio concepta* (PL 64, 497 A) continuano a postulare nel termine *ratio* questa stessa equivalenza. È solo in testi decisamente più tardi che il termine *ratio* sembra implicare una facoltà distinta dal discorso e comincia a delinearsi quella frattura tra ragione e discorso così caratteristica per buona parte del pensiero moderno. Segno ne è, ad esempio, che i *Commentarii Collegii Conimbricensis* al *De anima* aristotelico si interroghino *utrum ne per intellectiōnē verbum producatur an non, se cioè per quamlibet intellectiōnē gignitur verbum*. Cfr le interessantissime pagine in: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*. Venetiis 1606, p. 567 ss. È solo allorché il problema della lingua sarà separabile, distinguibile dal problema del pensiero che qualcosa come una linguistica – una scienza della lingua e del dire in quanto tale, separata dalla scienza del pensare – diviene anche solo possibile.

⁴⁶ ALESSANDRO DI AFRODISIA: *Traité du destin*, op. cit., p. 6, lin. 11 sgg.

opere delle arti [*technai*] e ciò che si genera per scelta [*kata proairesin*]; essi differiscono dalle cose che si producono secondo natura poiché queste ultime hanno in se stesse il principio e la causa della propria generazione, la natura appunto, e si generano secondo un certo ordine. La natura che le produce inoltre non fa uso di un ragionamento [*ou logismo kromenes*] su di essi, come avviene nel caso delle arti. Le cose che invece si generano per arte o decisione hanno fuori di esse il principio del movimento e la causa produttrice e non in se stesse; la loro generazione inoltre avviene in virtù di un ragionamento [*logismos*] del produttore.“⁴⁷

Gli eventi che si producono mediante il sapere sono quelli di cui la decisione [*proairesis*] è sovrana [*kuria*], le cose di cui ci sembra essere padroni [*kurioi*] di agire e non agire. Si tratta in altre parole di quelle azioni „che noi siamo padroni di fare e di non fare senza seguire qualche altra causa sussistente all'esterno, né cedendo a quelle a cui esse conducono“:⁴⁸ esse definiscono ciò che è in nostro potere, l'ambito di ciò che è *eph'hemin*.

„Attraverso questa facoltà v'è qualcosa in nostro potere, perché noi siamo signori dei nostri atti che si generano così, senza che vi sia causa esterna. Perciò il generabile che si genera in questo modo si produce senza causa [*anaitios*], avendo in noi la sua causa“. [32, 26 ss.]

L'*eph'hemin* e la decisione vengono definiti come l'opera propria dell'uomo [*ton idion ergon ton anthropon*], e l'opera umana non è più una delle infinite opere della natura ma ciò che vi si oppone anzitutto secondo la modalità della sua genesi, del suo accadere. Nei paragrafi che Nemesio d'Emesa e Damasceno avevano dedicato alla chiarificazione della natura dell'*eph'hemin*, questa separazione riluce in tutta la sua evidenza. Si legge infatti nel *De fide orthodoxa*: „Di tutti gli eventi, dicono esser causa o dio, o la necessità, o il fato o la natura, o la fortuna o il caso.“ Damasceno si chiede quindi quale sia l'opera di ciascuno:

„L'opera di dio è la sostanza e la provvidenza, quella della necessità il movimento di ciò che permane nella stessa maniera, quella del fato l'esser condotto a perfezione da sé di ciò che accade per necessità – anche il fato è infatti opera della necessità. Opere della natura sono la genesi, l'accrescimento, la corruzione. Opere della fortuna sono invece il raro e l'inatteso. [...] Opere del caso sono i fatti che accadono ad enti privi di vita o agli enti privi di discorso fuori da natura o arte. Così dicono questi. A cosa dunque assegneranno ciò che diviene per mezzo dell'uomo se l'uomo non è causa e principio dell'azione?“

V'è dunque un'opera che contraddistingue l'uomo da qualsiasi altro ente, consistente in un modo d'essere, in una modalità dell'accadere distinta da quelle enumerate; questa opera è quanto il greco chiama *praxis*. Prassi è quella sfera di eventi che ha l'uomo per causa. È impossibile, continua

⁴⁷ Ibid., p. 7, lin. 5–17.

⁴⁸ Ibid., pag. 24, lin. 13–16.

Damasceno, ascrivere a Dio questo tipo di eventi, perché è illecito ascrivergli azioni brutte ed ingiuste; d'altra parte è impossibile considerarle opera di necessità o del fato ed altrettanto impossibile è ascrivere questi eventi alla natura, poiché le opere della natura sono gli animali e le piante. „Resta dunque che l'uomo che agisce e produce sia il principio delle proprie azioni e sia padrone di sé [autoexousion]“.⁴⁹ La prassi costituirebbe il luogo di una cesura fra l'umano ed il naturale; per questo l'essere della prassi va accortamente distinto dall'essere di ciò che accade secondo natura. La vita umana costituisce ora una sfera separata, esiliata dalla natura.

V'è un ulteriore importante principio che questi trattati sembrano presupporre senza enunciare esplicitamente. „L'uomo è principio e causa delle azioni generatesi per opera sua e l'essere dell'uomo coincide con il fatto di possedere in se stesso il principio dell'agire, proprio come l'essere della sfera coincide con il muoversi scivolando verso il basso.“⁵⁰ L'uomo non è più descritto come un ente tra gli enti ma innanzitutto colto come la forma o la possibilità di un particolare modo dell'accadere di ciò che è; la nuova antropologia non si preoccuperà di descrivere le potenze, le serie di attività rintracciabili in una vita umana, né si attarderà in una fenomenologia dei movimenti che rendono possibile il dispiegarsi di questa tipo di vita. Essa piuttosto fa coincidere l'uomo con un determinato modo in cui le cose accadono, prescindendo dalla specie di ciò che accade: piuttosto che con un determinato contenuto l'uomo coincide con una determinata forma dell'accadere, quello di ciò che si genera mediante sapere o ragione. Secondo Alessandro, gli eventi generatisi mediante il sapere [*kata logon ginomena*], si caratterizzano per il fatto che „ciò che li produce ha anche il potere di non produrli [*tou me poiein exousia*]“. Essi „sembrano cioè prodursi secondo l'arte e non per necessità“. Gli artisti, i tecnici, „producono infatti ciascuna di esse in quanto hanno anche una eguale facoltà di non produrle [*hos kai tou me poiein auta ten isen echontes exousian*]“.⁵¹ Alessandro abbozza qui una teoria di ciò che a partire dalla traduzione latina di Boezio delle opere logiche di Aristotele l'Occidente imparerà a chiamare *contingentia*, ciò che ha la possibilità di poter non accadere [*kai to endechesthai me genesthai choran echei*]. Non è possibile riconoscere l'uomo dalla specie degli determinati eventi, ma dal modo particolare in cui gli eventi accadono.⁵²

⁴⁹ DAMASCENO: *De fide orthodoxa*, II, XXV.

⁵⁰ ALESSANDRO DI AFRODISIA: *Traité du destin*, op. cit., p. 32.

⁵¹ Ibid., pag. 8, lin. 11–14

⁵² Questo spostamento per cui l'umano coincide con una determinata modalità del reale si esprimerà nel principio secondo il quale „nullam esse in rebus libertatis contingentiam ad quas non concurrit homo“: cfr. ALESSANDRO ACHILLINI: *De intelligentiis*. In: ID.: *Opera Omnia*. Venetiis: Apud Hieronymum Scotum 1545, fol. 5, col 1.

5.

Per prassi si intende dunque una specie dell'accadere. Essa definisce un evento attraverso due elementi: un sapere ed una modalità particolare, irriducibile all'equilibrio di potenza ed atto o di possibilità e realtà che la natura sembra produrre. Nell'agire le cose sembrano accadere secondo una terza modalità, differente rispetto a quella della possibilità e quella della necessità. L'*eph'hemin* sarà dunque la facoltà che permette di articolare l'essere secondo questa specifica modalità e la prassi diviene il luogo della sua esperienza. È importante riconoscere come, a differenza della frattura tra l'agire ed il produrre su cui si fondava l'etica aristotelica,⁵³ qui sono proprio gli oggetti delle arti, gli oggetti derivanti cioè da una *poiesis* ad essere addotti quali esempio di eventi della sfera pratica. La relazione che l'aristotelismo antico riconosceva sussistere tra il produttore ed il suo prodotto viene ora proiettata su quella che c'è tra chi agisce e l'azione stessa; ciò permette di riconoscere anche nella prassi quella assoluta sovranità che definisce il rapporto tra produttore e prodotto. È la coincidenza tra soggetto ed oggetto della produzione registrabile in ogni prassi fa sì che il modo d'essere del produttore (potere sovrano su di sé) e quello del prodotto (contingenza), arrivino a coincidere. L'etica, in quanto scienza della prassi, si trasforma ora in teoria della sovranità.

La dottrina della sovranità, per cui una potenza di qualcosa è, per il medesimo rispetto per cui è tale, anche potenza di non [*adunamia*]⁵⁴ è elaborata da Alessandro a partire dalle riflessioni di Aristotele nel decimo libro della Metafisica. In esso, distinguendo le potenze che partecipano del sapere e del discorso e quelle che invece non ne partecipano,⁵⁵ Aristotele aveva descritto le prime nei termini di potenze capaci di produrre qualcosa ed il suo contrario in virtù del medesimo principio. È il sapere a rendere possibile questa sovranità, perché

„il sapere è una specie di discorso ed il discorso stesso mostra la cosa e la sua sottrazione anche se non nello stesso modo: il discorso riguarda cioè entrambi i contrari, ma in misura maggiore il soggetto e non la sua negazione. [...] È con

⁵³ ARISTOTELE: *Eth. Nicom.*, 1140b 16, e soprattutto 1140 a 2 sqq: „La produzione è differente dall'azione e la ragione che concerne l'agire è diverso dalla ragione che concerne il produrre. Nè l'una è parte dell'altra, perchè l'azione non è produzione nè la produzione è l'azione.“

⁵⁴ ARISTOTELE: *Metaph.*, 1046a 30–31. W. Jaeger nell'edizione Oxford corregge il testo emendando il nominativo *adunamia*, testimoniato tra l'altro dal ms. Laurentianus 87, in dativo. Già Heidegger, in un importantissimo commento al libro X della Metafisica, aveva tuttavia mostrato l'inopportunità di un simile intervento: HEIDEGGER, M.: *Aristoteles, Metaphysik X 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GSA Bd. 33. Frankfurt am Main 1990.

⁵⁵ ARISTOTELE: *Metaph.*, 1046 b 1–2.

la negazione e attraverso la privazione che il discorso mostra anche il contrario“.⁵⁶

Proprio perché il discorso è capace di mostrare assieme la cosa ed il suo contrario, ogni sapere è l'esperienza simultanea di una potenza duplice ed indifferente ai contrari: la potenza che ne partecipa sarà perciò sempre capace di produrre qualcosa ed il suo contrario secondo il medesimo principio.⁵⁷ E poiché il discorso è facoltà di un soggetto individuo, questi potrà esser causa di entrambi i contrari mediante un medesimo principio. È solo per questo che il soggetto partecipe di sapere (di una *dynamis kata logon*) è capace assieme di fare qualcosa ed il contrario di ciò di cui ha potenza di fare. Ogni potenza partecipe di sapere definisce altresì la contingenza dell'oggetto cui essa si riferiva: un oggetto la cui genesi è rimesso ad una potenza partecipe di discorso può essere e non essere proprio perché la sua causa può indifferentemente entrambe le possibilità. In questo senso la dottrina aristotelica permette di articolare un evento sotto la specie dell'inerenza ad un soggetto – il sapere o il soggetto individuo di cui il sapere è affezione, separato secondo l'essere dall'evento causato – e dunque di ricondurre ogni volta la sua contingenza alla sovranità del suo produttore. La possibilità dell'oggetto di generarsi e assieme non generarsi viene a coincidere con una potenza intesa nei termini di un attributo del soggetto che è causa della sua produzione.

Alessandro non si limita tuttavia ad assumere la dottrina della sovranità così come essa era stata elaborata da Aristotele. La sovranità che egli riconosce rappresentare un elemento costitutivo della prassi non è infatti una semplice potestà [*exousia*] del soggetto su ciò che è altro da sé, ma la potenza

⁵⁶ ARISTOTELE: *Metaph.*, 1046b 7 sgg. Cfr. le interessantissime annotazioni di A. NIFO su questo punto nel suo *Dilucidarium Metaphysicarum Disputationum in Aristotelis XIV libros divinae philosophiae*. Venetiis: Apud Hieronymum Scotum 1554, Disput. II, liber IX, f. 105v: „Secundo debes scire quod potentiarum activarum aliae sunt rationales, quae graece in textu logicae dicutnur aliae irrationales, quae alogicae noncupantur. Dictae vero sunt rationales quae non deducuntur ad actum nisi ratione ac discursum electivo, illae irrationales quia deduncuntur ad actum non discursu ac ratione sed sola propinquitate passi, et omnibus requisitis ad actionem stantibus. Ex his sequitur primo quod potentia effatrix dei et intellectuum separatorum non dicitur rationalis. Patet quia non deducitur ad actum per rationem et discursum sive deliberatione atque electione eo quia intellectus divinus non discurrit nec praedeliberat secundum phantasmata. Dicitur autem irrationalis per negationem quia deducitur ad actum sine discursu.[...] debes scire Aristotelem per potentiam rationalem intellectus intellexisse intellectum et non quamvis, sed rationalem, hoc est discursivum, qualis est humanus intellectus enim divinus non est rationalis; esset enim coelum animal rationale, nisi quis pro rationale intelligit id quod est ratio per essentiam. Amplius discurreret deus vel coelum. Per irrationalem vero intellectus potentiam non discursivam, sub qua cadit intellectus divinus et natura: natura enim non discurret in elicendo actum nec divinus intellectus in movendo.“

⁵⁷ Il più geniale degli averroisti rinascimentali, Alessandro Achillini, spiegherà che ciò è possibile perché „homo potest affirmativam vel negativam concludere, et consequenter ad utramque partem possibilis est assensus“. In: ALESSANDRO ACHILLINI.: *De intelligentiis*, fol. 5, col. 2. Venetiis: Apud Hieronymum Scotum 1545. Più avanti aggiungerà che „est autem libertas principaliter in ratiocinio apto indifferenter declinare ad affirmativum vel negativum secundum quod sibi occurrit ratio magis ad unum quam alterum“.

riconosciuta ad un soggetto di disporre su se stesso, una sovranità rivolta a se stesso [*to autexousion*], una peculiare articolazione della potenza per cui il soggetto arriva a potere se stesso ed il proprio stesso potere. L'*eph'hemin* designerà dunque non più un duplice potere (il potere dei contrari di ogni potenza che partecipa di ragione e di sapere secondo Aristotele) ma un potere rivolto a se stesso, descriverà la costituzione della potenza stessa come un sé, come qualcosa cioè che differenzia da sé qualcosa cui tuttavia si riferisce, come recita un celebre adagio hegeliano. In questo senso dunque la potenza è assieme soggetto e oggetto di sé: non solo essa è ciò che causa qualcosa in altro da sé,⁵⁸ ma è anche ciò su cui essa agisce, è oggetto del suo stesso potere. È per questo che la sovranità di cui parla Alessandro non è la potenza di fare qualcosa ed il suo contrario (di causare cioè salute e malattia), ma di fare e assieme *non fare* ciò di cui si ha potenza di fare: è appunto il potere stesso a divenire oggetto della potenza. In forza di questa identità del soggetto e dell'oggetto del potere, per un corto circuito l'esperienza del mancare della possibilità di essere (la contingenza) viene immediatamente rovesciato nell'esperienza di una potenza, di ciò che produce possibilità.

6.

Questa correzione della dottrina aristotelica è importante per almeno due rispetti. Nella dottrina della sovranità infatti è la realtà stessa del pensiero a mutare e l'etica (intesa almeno nei termini in cui Tommaso ne parlava) arriva a coincidere con una dottrina circa la natura del pensiero che è necessario ora prendere in esame. Innanzitutto è proprio la facoltà del sapere (la ragione, l'intelletto) il solo medio in cui la sovranità diviene possibile: è solo perché partecipe di sapere che una potenza è capace di attuarsi secondo questa peculiare forma di articolazione di sé. Il sapere permette di articolare un evento sotto la specie dell'inerenza ad un soggetto separato secondo il semplice divenire che ne dispone sovranamente; per questo il fatto di pensare e di essere razionale coincide perfettamente con la facoltà dell'*eph'hemin*. Nella dottrina della sovranità il pensiero definisce esclusivamente la sfera della *potestas agendi*: „*l'essere del pensiero, scrive Alessandro, non è null'altro che quello d'essere il principio dell'azione*“ [30]. Nel pensiero il vivente guadagna non un'ulteriore facoltà, o una conoscenza superiore ai saperi ed alle immagini prodotte mediante l'esperienza, ma arriva a fare della propria possibilità di agire l'oggetto della sua stessa potenza. Il pensiero è in qualche modo una potenza che ha per oggetto altre potenze e non una perfezione particolare e distinta da esse. Esso è ciò che fa sì che tutte le potenze sono rimesse ad un soggetto attuale prima di esse e capace di disporre sovranamente sulla loro stessa attualità: pensare significa fare esperienza della propria sovranità.⁵⁹ In

⁵⁸ ARISTOTELE: *Metaph.*, D, 12, 1019 a 15–16.

⁵⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO: S.Th., I q. 83, a. I: „*Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non*

quanto *pathos*, affezione di una vita umana esso non misura tanto una potenza peculiare di vita ma il luogo metafisico per cui un ente riesce a anticipare ciascuna delle proprie potenze, a divenire sovrano su di esse, tanto che tutte le potenze dell'anima si riducono a strumenti del soggetto sovrano.⁶⁰ La sovranità che si immagina sussista tra il soggetto (in quanto pensante e partecipe di sapere e di discorso) e la propria potenza esiste solo in virtù di una piega più sottile: se la razionalità coincide perfettamente con l'*eph'hemin*, il soggetto è sovrano su di sé solo perché è sovrano sulle proprie rappresentazioni, sui propri saperi, sul proprio pensiero. Scrive Alessandro:

„Tutti concordano nell'affermare che degli altri animali l'uomo ha per natura questo in più, che non similmente a quelli segue le immaginazioni, ma ha ricevuto da essa un giudice [*kriten*] delle rappresentazioni che gli capitano, per scegliere tra di esse: il discorso.“ (22, 2 ss)

Se dopo un esame esse si mostrano essere come sono apparse all'inizio dà assentimento alla rappresentazione. Poter pensare significa poter distrarsi da quanto si immagina:

„In effetti, scrive Alessandro, lo *eph'hemin* non consiste, presentatasi una fantasia, nell'abbandonarsi alla fantasia e nel tendere a ciò che appare, [...] l'*eph'hemin* si ha quando ciò che avviene, avviene in conformità dell'assenso secondo ragione e giudizio.“

Infatti

„È proprio dell'uomo [...] l'essere capace di discorso, l'avere in sé il discorso come giudice delle immagini in cui si imbatte e in generale di ciò che deve fare o no. Perciò mentre gli altri animali cedono alle sole immagini e hanno queste come cause degli assensi e delle tendenze per le azioni, l'uomo ha invece il discorso come giudice sulle immagini relative a ciò che deve compiere.“ (30,7 ss).

Nonostante il *De fato* sia diretto contro le dottrine stoiche, Alessandro qui ne assume, pur con decisive riserve una delle più originali dottrine. Secondo questa dottrina, così come la riporta Origene,⁶¹ in alcuni animali il desiderio ed il movimento è suscitato da una qualche forma di sapere, ma si tratta di un sapere preordinato dalla natura: in un ragno ad esempio sorge il sapere che permette di tessere una tela [*phantasia tou huphainein*] e a questo sapere segue il desiderio e l'attività del tessere. Allo stesso modo l'ape non può che seguire l'immagine della produzione della cera. Già Aristotele aveva pensato una simile relazione tra l'immaginazione ed il movimento, ma non limitata ai soli animali. Nel *De motu animalium* egli scrive infatti che i viventi si

tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius.

⁶⁰ Cfr. *Contra averroistas*, cit.: „*Manifestum est autem, quod intellectus est id quod est principale in homine et quod utitur omnibus potentias anime et membris corporis tamquam organis.*“

⁶¹ ORIGENE: *De principiis*, III. In: VON ARNIM, J.: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III n. 988. Leipzig 1905, p. 287.

muovono e sono mossi; e ciò che in tutti i viventi causa il movimento è il pensiero ed il desiderio:

„Ad esempio quando qualcuno pensa che ogni uomo riesce a camminare e che egli stesso è un uomo immediatamente [*eutheos*] cammina; oppure se pensa che nessun uomo deve camminare ed egli è un uomo, immediatamente [*euthus*] rimane fermo. Ed entrambe queste cose le fa se nulla glielo impedisce. Pensa: „Devo fare qualcosa di buono; la casa è qualcosa di buono“. E allora, immediatamente, senza alcuna soluzione di continuità, costruisce una casa. Oppure pensa: „Ho bisogno di un riparo; un manto è un riparo. Ho bisogno di un manto. Ciò di cui ho bisogno, devo costruirlo; ho bisogno di un manto. Devo costruire un manto“. E la conclusione „bisogna costruire un manto“ è una prassi.“⁶²

La cosiddetta prassi non segnava in nessun modo una sovranità del vivente su di sé, ma l'ambito ove il pensiero prende ad oggetto i movimenti del soggetto pensante e li determina. Così il concetto di intelletto pratico (*nous praktikos*) non esprimeva la realtà dell'intellezione concepita ed articolata nei termini propria alla prassi, ma solo quell'intellezione che ha per oggetto il movimento del vivente e le sue azioni.

A differenza di Aristotele, Origene ed Alessandro contemplano nell'uomo una differente articolazione di sapere e movimento. L'assenso costituisce qui ciò che permette di spezzare il legame indissolubile di immaginazione e movimento e quanto permette di rintracciare, dietro il movimento delle immagini, un altro soggetto attuale prima dell'attualità di queste e partecipe di un sapere circa queste stesse immagini o pensieri, in base al quale è capace di giudicarle. Si assiste in altre parole ad un rovesciamento: non è che il sapere abbia per oggetto le azioni ma il sapere stesso ed il pensiero divengono un'azione, il sapere stesso ed il pensare vengono articolato nei termini che avevamo visto essere propri dell'agire. Pensare significa sempre agire nel pensiero, fare esperienza cioè nel pensiero della propria sovranità

„Dire che coloro che hanno deliberato danno il loro assenso a ciò che appare e che per conseguenza seguono le immagini nella stessa maniera che gli animali non è vero: perché non tutto ciò che appare è un'immagine. Un'immagine semplice e senza discorso viene da quello che accade all'esterno, modellato sulle operazioni dei sensi, e per questo ciò ha più forza negli animali privi di discorso [...]. Colui invece che attraverso il sillogismo effettuato da lui stesso nella decisione dona assenso è egli stesso causa del proprio assentimento attraverso se stesso.“ (34, 4–15).⁶³

⁶² *De motu animalium*, 701 a 13–20.

⁶³ Non a caso Averroè nega recisamente la possibilità di pensare libertà nell'assenso. Cfr. AVERROÈ: *Kitâb fasl al-Maqâl* (tr. it., Milano 1999, p. 79): „E invero il prestare assenso a una conclusione cui si è pervenuti attraverso una dimostrazione che si è radicata nell'anima è questione d'obbligo e non di libera scelta. Cioè non è nella nostra facoltà rifiutare o accordare tale assenso allo stesso modo in cui è nostra facoltà

La potenza di immaginare e di sapere si articola nei termini di una sovranità di un sapere anteriore al pensiero ed al sapere che essa stessa produce. L'uomo è dunque principio e causa delle azioni compiute attraverso di lui solo perché diviene sovrano sulle proprie immagini. Il pensiero è quanto permette di sospendere, disinibire il potere delle immagini, spezzare il loro immediato legame col desiderio, annullare la loro sovranità sui movimenti del vivente. La sovranità del soggetto sulle proprie azioni non consiste nell'agire sovranamente, ma nella libertà del giudizio. La libertà, la sovranità diviene un'affezione interna al giudizio, è la relazione che il giudizio ha su di sé.⁶⁴

Che la libertà (la facoltà di disporre sovranamente di sé) divenga affezione della stessa facoltà di sapere o ragione è un'importante rivoluzione rispetto alla tradizione antica, per la quale essa riguardava non tanto il sapere o il pensare ma il semplice agire, il soggetto cioè non in quanto capace di sapere o pensare, ma di muoversi ed agire.⁶⁵ È dunque la sfera che definisce la consistenza e la realtà del politico a mutare. Ne è prova il fatto che la legge non è più affezione o modo d'essere del cosmo, ordine oggettivo delle cose ma esprime un fatto (soggettivo) della ragione. È per questo che, nelle questioni dedicate alla legge della *Summa Theologiae*, Tommaso si chiede se la lex sia una potenza, un abito o un atto della ragione.⁶⁶ La legge è un dettato della ragione (*quoddam dictamen rationis*),⁶⁷ qualcosa che la ragione trova (se umana) o produce (se divina). La novità di questa prospettiva sta in primo luogo nel considerare la legge nei termini di una dynamis, di una facoltà, di una potenza – umana o divina che sia. In secondo luogo la facoltà della legge è quella medesima facoltà o potenza „attraverso cui il vivente pensa o ragiona“, come aveva scritto Aristotele. La ragione stessa dunque viene ad

decidere di stare in piedi o di sedersi“. E ne deriva l'impossibilità di applicare e di usare nella scienza la nozione di responsabilità.

⁶⁴ Cfr. THOMAS: S.Th., cit., „*Homo est liberi arbitri [...] Ad cuius evidenciam considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio; sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cogitatione carentia. Quaedam autem agunt iudicio sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum eum esse fugiendum naturali iudicio et non liber; quia non ex collatione sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit libero iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est de naturali instinctu in particolari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis. [...] Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.*“

⁶⁵ Cfr. ARENDT, H.: *What is freedom?*. In: ID.: *Between past and future. Eight Exercises in Political Thought*. Trad. it. Milano, 1999², pp. 193–227.

⁶⁶ S.Th., II-I, q. 90 a. 1, ove ci si chiede *an lex sit aliquid rationis*. Sul problema della legge in Tommaso d'Aquino, cfr. BASTIT, Michel: *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*. Paris 1990. Première partie, e il capitolo dedicato a Tommaso d'Aquino in: QUAGLIONI, D.: *À une déesse inconnue: la conception prémoderne de la justice*. Paris 2003.

⁶⁷ Ibid., q. 91, a.3.

essere concepita come la facoltà del comando e del divieto (*facultas ad quam pertinet praecipere et prohibere*⁶⁸), dell'impero e dell'obbedienza. La legge considerà d'ora in poi con la facoltà di sapere e non sarà più un'affezione propria delle cose; e il sapere non sarà che la facoltà che permette all'uomo di mantenersi nello spazio vitale tracciato dalla legge.

7.

Sono due i tratti principali della dottrina dell'intelletto che la nozione di *eph'hemin* formula implicitamente e deve con necessità presupporre. Il pensiero designa l'attualità di un soggetto che è sovrano sulle proprie stesse rappresentazioni in forza di un sapere su di esse di cui è partecipe. Il soggetto dispone di un sapere sulle rappresentazioni (è capace infatti di giudicarle) prima ancora che esse si generino; questo sapere sulle rappresentazioni e sui pensieri che si generano nel soggetto è attuale prima di questi stessi pensieri ed indifferentemente da essi (non ne è causato, non ne è deducibile). I pensieri stessi, le idee divengono azioni (*praxeis*), nella misura in cui essi non sono che movimenti rimessi ad un soggetto sovrano che li produce e li genera nel medio di un sapere su di essi. Questa peculiare noetica sembra definire le condizioni di possibilità di ogni *conversatio civilis* perché la possibilità stessa di una legge, di una sfera di obbedienza e di possibile sovranità, dipende dalla possibilità di concepire l'imputabilità del pensiero ad un soggetto sovrano, di poter cioè iscrivere la sua genesi in un sapere sul pensiero stesso: solo perché conosce una genesi cosciente nel pensiero è riconoscibile uno spazio di sovranità.

È questo il nucleo noetico della dottrina della sovranità: il soggetto è sovrano sulle sue azioni solo perché è sovrano sulle proprie idee e sul proprio pensare, perché cioè *agisce* anche nel pensiero. La sovranità etica del soggetto presuppone ed è resa possibile dalla sua sovranità noetica. In questo senso è il pensare stesso a farsi prassi, ad esaurire in sé la realtà etica del vivente e rappresentare così il fatto etico e politico originario. Il pensare diviene la forma originaria dell'agire, il luogo cioè ove per definizione deve darsi la realtà di un movimento rimesso ad un soggetto, sovrano su di esso perché partecipe di un sapere. Se la legge non esprime che la forma dell'agire e può sussistere solo là dove sia definito lo spazio di una sovranità pratica, la legge cristiana troverà nel pensiero, concepito ed articolato come una prassi, come un agire, lo spazio della propria possibilità. L'obbedienza e la perfezione politica è misurata ora non tanto dalla buona vita (che ne è invece una futura e lontana conseguenza) ma dalla fede.

Su questo concetto pesa un lungo e spiacevole equivoco. Per una facile proiezione retrospettiva infatti si tende spesso a ridurre la nozione di *fides* ad una semplice istanza di carattere psicologico; si dimentica in questo modo che nell'Occidente latino essa definisce i contorni di una nozione di immediato spessore giuridico. Non è un caso se un'opera giuridica come la *Summa*

⁶⁸ Ibid., q. 90, a.1.

aurea di Enrico Ostiense (per nominare uno dei più celebri canonisti del duecento) inizi la propria trattazione sistematica dello *ius canonicum* preoccupandosi di definire cosa sia la *fede* e la pena che consegue per gli infedeli.⁶⁹ Si comprenderà allora perché una dottrina circa la natura e la realtà del pensiero potessero minacciare l'intreccio dei saperi e dei poteri su cui si basava il progetto politico mediolatino. Se, come è stato detto, è solo nell'istante del pericolo che ogni cosa svela la propria conoscibilità, l'averroismo rappresenta per lo studioso il luogo prezioso ove costringere l'ordine politico medievale a tradire il suo ultimo fondamento. Se una dottrina sulla natura del pensiero poté acquisire una così forte rilevanza politica ciò accadde perché la questione della legge e dell'obbedienza nasconde (almeno nel medioevo latino) i termini di un quesito innanzitutto gnoseologico. Essa non definisce primariamente quale sia la dieta, la forma di vita materiale (i gesti, gli usi, gli oggetti da fruire) che conduce i viventi alla felicità, né si preoccupa di accordare in un'unica volontà la molteplicità disparata dei soggetti. La legge si caratterizza in primo luogo come un dispositivo gnoseologico: definisce un sapere (la rivelazione) e la forma della relazione del vivente al vero e ai saperi. Solo nella misura in cui regola e si innesta sul pensare e sul conoscere essa prende possesso e domina i corpi. Questo è ciò che la teologia contemplava nella nozione di *fides*. La legge ed il diritto presuppongono la fede come il dispositivo che rende possibile l'obbedienza e rende attuale, reale la dominazione. D'altra parte l'obbedienza che si esprime nella *fides* non concerne tanto o non primariamente una serie ordinata di azioni da compiere (come accade in altri ordini politici) ma una forma che la conoscenza deve poter assumere; non misura né regola la relazione del soggetto all'azione, ai suoi movimenti, alla sua vita pratica, ma innanzitutto il rapporto del soggetto (che agisce nel pensiero) a certi saperi, a certe conoscenze. Sono i saperi, le credenze, le opinioni a costituire il medio della sua possibile perfezione. La fede esprime appunto una economia dei saperi, per la quale il sapere stesso deve essere. „*Magistraliter sic diffinitur fides: est voluntaria certitudo absentium*“⁷⁰: la fede è una *certezza voluntaria* relativa a ciò che è assente. Nell'involontario ossimoro di *certezza voluntaria* si esprime il paradosso assieme giuridico e noetico che fonda il mondo mediolatino. Perché una verità, una conoscenza diventi fede è necessario poter riconoscere dietro la sua genesi la volontà consapevole di un soggetto. Non solo deve dunque poter esser possibile dire *hic homo intelligit*, ma questo uomo deve poter esser stato la causa attiva della genesi di ogni sua intellezione. *Fides* non è che l'adesione pura-

⁶⁹ HENRI DE SUZE (Hostiensis): *Summa aurea*. Lugduni 1556, f. 5 sq. La definizione commentata e ripresa da Enrico è di ascendenza agostiniana, ed era stata adottata già, tra l'altro, dalla *Summa sententiarum* attribuita a Ugo di S. Vittore (tract. 1, 1, PL 176, 43b) e da Filippo il Cancelliere nella sua *Summa de bono* (lib. 2, dist. 3, cap. 2). Il suo interesse in ogni caso non sta nell'originarietà della definizione ma nel valore giuridico – e non più semplicemente speculativo – che essa assume.

⁷⁰ Ibid.

mente arbitraria e sovrana (*voluntaria*) di un soggetto ad un sapere: essa espri-
me una precisa forma della genesi del sapere rispetto ad un soggetto, la sua
genesi pratica.⁷¹ Se la realtà della legge si articola solo nella relazione di un
soggetto alla verità e ai propri pensieri, nello stesso pensare deve essere rico-
noscibile uno spazio di sovranità e dunque di possibile obbedienza.⁷² La no-
vità politica del cristianesimo fu quello di aver fatto dello stesso pensare il
medio di costituzione del piano di assoggettamento e di dominazione, della
relazione del soggetto a dei saperi e al pensiero il luogo di definizione di un
dominio e di un'appartenenza politica: è questa forse la realtà di quanto la
teologia chiamava potere spirituale.⁷³ Esso definisce un nuovo soggetto poli-

⁷¹ Di qui l'importanza decisiva che acquistò nel cristianesimo primitivo la nozione di conversione. Nel suo pregevole studio sulle origini del cristianesimo (*Conversion*) D. Nock mostra come non vi fosse alcuna originalità dottrinaria del cristianesimo rispetto alle idee, alle opinioni ed ai saperi comuni della cultura ellenistica. „La reale novità del cristianesimo era rappresentato dal movente che esso fornisce alla retta condotta e dal ripudio che richiedeva della cattiva condotta passata“ (tr. it. Roma/Bari 1974, p. 172). Il cristianesimo richiedeva cioè che l'acquisizione di certe pratiche (diffuse e niente affatto originali) e di certi saperi fosse sovrana, che vi fosse un soggetto sovrano all'origine dell'adesione di pratiche affatto comuni all'intero mondo ellenistico.

⁷² Anche la filosofia islamica articolava il problema della legge (e del diritto) entro il problema della conoscenza e dei suoi gradi: ma non si trattava di ricercare nel conoscerne e nel pensare quella sovranità che rendesse possibile l'adesione volontaria di un soggetto ad un sapere. La legge deve poter coincidere con la realtà della conoscenza e non con una forma del suo accadere; la legge giuridica (che postula appunto un'adesione simile a quella che il cristianesimo ricercava nella *fides*) costituisce un grado minimo o inferiore di conoscenza. Cfr. a questo riguardo i saggi di Leo STRAUSS: *Philosophie und Gesetz*. Berlin 1935, ed inoltre *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*. In: *Revue des études juives*. Paris 1936, 100, pp. 1–37.

⁷³ Nel discutere la realtà del potere di cui il cristianesimo fu realtà e regola di sviluppo si è sempre confuso e assimilato la sua forma, i suoi dispositivi alla sovranità regale o a quella amministrativo-territoriale. Il potere però che la chiesa esercita sui fedeli non è sempre perfettamente riconducibile a quello che un soggetto (il re) eserciterebbe sovranamente su dei sudditi. Si tratta di un potere il cui esercizio e la cui attualità sono distinti da quello definito dalla sovranità temporale. Era la stessa teologia del resto a ribadire la netta separazione reale del potere spirituale o ecclesiastico da quello regale ed imperiale elaborando la dottrina dei due *gladii*. Questa dualità del potere, avvicinata spesso alla dualità delle due sostanze di cui ogni uomo è sintesi è lontana dall'esser stata definitivamente chiarita. Non si trattava di un medesimo potere distinto accidentalmente secondo il soggetto che lo deteneva o secondo l'origine da cui si riteneva provenisse, ma di due poteri incomparabili. Potere spirituale e potere temporale erano in ogni caso poteri irriducibilmente differenti (nelle parole di Egidio Romano: „*Hii duo gladii semper fuerunt et sunt res differentes ita quod unus non est aliud*“, Ae. ROMANUS: *De ecclesiastica potestate*, I, 7. Ed. par SCHOLZ, p. 25). Ed il gladio spirituale rappresentava appunto la realtà di un potere spirituale, un potere cioè che si esercitava *spiritualiter*. D'altra parte la discussione generatasi non riguardò mai una presunta unità dei due poteri – non si cercò mai di identificare il gladio spirituale con il gladio temporale; si discusse solo sulla loro relazione reciproca e su quella dei soggetti che li detenevano. Sul dibattito circa il potere papale cfr. lo studio riassuntivo di MIETHKE,

tico: il vivente in quanto soggetto sovrano dei propri pensieri. Il vero soggetto politico è l'individuo pensante, l'io che sa e che dispone di un sapere sui propri stessi pensieri, non il soggetto che vive ed agisce. È ora pensando agendo sovranamente nel pensiero, che si arriva all'obbedienza e dunque alla perfezione politica. La legge esprime e definisce un modo di articolare la conoscenza, e la politica diviene affezione non della *vita activa* ma dello stesso *bios theoretikos*.⁷⁴ Più precisamente essa ha luogo nello spazio definito dalla relazione tra il vivente ed il pensiero, tra la vita e la verità. Viceversa ogni sapere sembra produrre e porre una soggettività suppletiva, ulteriore: ogni verità diviene simultaneamente posizione e costruzione di uno spazio vuoto che deve essere occupato da un soggetto. Questo spazio fittizio ed immateriale non è che ciò che rimane della lunga trasformazione di un concetto originariamente giuridico che il mondo cristiano aveva ereditato dalla tecnologia politica romana: quello di *persona*. A partire dalle note cursorie di Boezio la nozione di persona ha rappresentato lo sfondo più o meno evidente della riflessione antropologica medievale. Anche nelle opere che ad essa alludono appena,⁷⁵ l'identità immediata di vita e razionalità che essa sancisce definisce l'orizzonte di problematizzazione di ogni indagine antropologica.

8.

Il concetto di uomo non ha sempre coinciso perfettamente con quello di persona. „Nell'antichità ci sono stati infatti degli uomini che non erano persone, gli schiavi, mentre il diritto moderno riconosce capacità giuridica (e dunque lo statuto di persona) ad ogni uomo. Viceversa ci sono ancora oggi molte persone che non sono uomini: le corporazioni, le fondazioni, gli

J.: *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorien von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen 2000. Considerazioni importanti sono contenute anche in G.C. GARFAGNINI: *Papato e impero nel XIII secolo, ovvero il tramonto dell'universalismo*. In: Doctor Seraphicus XLVIII (2001) pp. 81–102.

⁷⁴ La frattura che Averroè sulla scorta di Avempace e gli artistae nel mondo latino posero tra *felicitas speculativa* e *felicitas politica* può comprendersi solo nella frizione polemica con questa originaria identificazione. Non è un caso se il progetto politico moderno (quello definitosi con la nascita dello stato) nasce proprio con l'abbandono del sapere o del pensare quali luoghi di definizione della soggettività politica. La libertà di pensiero non esprime che l'indifferenza del pensiero dal piano di dominazione definito dal nuovo organismo politico.

⁷⁵ Così accade per l'opera di Tommaso, ove la nozione di *persona* ha un ruolo piuttosto ridotto in ambito antropologico. Ed è forse proprio per questo che egli è costretto a pensare l'anima intellettuva come forma unica ed immediata del corpo. È probabile che l'antropologia di Tommaso possa concepirsi come un rigoroso tentativo di traduzione „filosofica“ di un concetto che aveva evidenti origini teologiche e che impediva di pensare sino in fondo l'unità del composto umano. Cfr. in proposito il saggio di VERBEKE, G.: *L'unité de l'homme. Saint Thomas contre Averroes*. In: ID.: *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*. Leuven 1980, pp. 539–569.

istituti, le cosiddette persone giuridiche“⁷⁶. Il concetto di persona era nel diritto romano un artificio, una vera e propria *fictio*,⁷⁷ che permetteva di dividere e ritagliare lo spazio politico ed i suoi soggetti indifferentemente da come si dividono i corpi in natura. Tra *personae* e uomini (o corpi, così come tecnicamente l'uomo viene definito nel diritto romano) non v'era una perfetta identità: una persona poteva riassumere una pluralità di corpi (come recita ad esempio l'adagio giuridico secondo cui *pater et filius una persona*) o addirittura nessuna; viceversa un singolo corpo poteva assumere su di sé due o più persone (come nel caso *communis servus duorum servorum personam sustinet*, Dig. 45, 3, 1, 4). *Persona* dunque non era che il doppio fintizio ed immateriale che non rivelando nulla della realtà naturale o somatica della vita cui si applicava (non il suo numero, non la sua natura),⁷⁸ definisce invece l'unità di imputazione nella trama dell'azione giuridica: si tratta cioè di uno strumento giuridico che si pone sullo spazio di non-coincidenza tra soggetto giuridico e soggetto somatico.⁷⁹ Ciò che al contrario la filosofia latina seppe raccogliere dalle speculazioni teologiche relative alla *persona* sviluppatesi in ambito trinitario fu una sintesi immediata ed *a priori* tra vita singolare (e la sua consistenza somatica) e pensiero, sigillata nella sua stessa essenza: se l'individualità coincide perfettamente con la sostanzialità,⁸⁰ *persona* non è che il luogo in cui la ragione o l'intelletto merita il titolo di sostanza individua. E viceversa solo in quanto attributo differenza specifica di un individuo la ragione – la conoscenza ed il pensiero – potrà partecipare dell'essere, dirsi essente. Nel concetto di persona dunque, si realizza un'unità sintetica ed a priori di esistenza e pensiero. *Substantia individua naturae rationalis*:⁸¹ la divisione dell'essere e degli individui porta con sé la divisione del *continuum*

⁷⁶ SCHLOSSMAN, S.: *Person und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Leipzig 1906, p. 1

⁷⁷ Sulla *fictio* come categoria giuridica si veda il fondamentale saggio di THOMAS, Y.: *Fictio legis. L'empire de la fiction et ses limites médiévaux*. In: Droits 21 (1995). Cfr. anche DEKKERS, R.: *La fiction juridique. Étude de droit romain et de droit comparé*. Paris 1935.

⁷⁸ Come scrive Y. Thomas, „il diritto romano aveva per primo messo appunto questo strumento di denaturazione sistematica del mondo, inventando un medio di gestione i rapporti umani sul modo di un come se che li faceva scappare virtualmente a ogni determinazione naturale“, Y. THOMAS / O. CAYLA: *Du droit de ne pas naître*. Paris 2001, p. 137.

⁷⁹ La coscienza di questo fatto si esprime nell'adagion giuridico secondo cui „*nomen persona' est res juris id est dignitatis, et non naturae*“. Cfr. ad esempio il ms. Bamberg Patr. 127, fol. 52, e i commenti di LANDGRAF, A. M.: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, II,1. *Die Lehre von Christus*. Regensburg 1953, p. 94 sqq, dove le discussioni giuridiche e quelle trinitarie sono strettamente associate. La persona, si legge nel ms. Erlangen 353 fo. 43r, *significat rem ita quod dat intelligere eius dignitatem*.

⁸⁰ Cfr. BOEZIO: *In Categorias Aristotelis*, lib.I, in: PL. 64, 188 C: *quoniam sunt individua, principaliter substantiae sunt, et propriae et maximae [...] Individua igitur aequaliter substantiae sunt*.

⁸¹ BOETHIUS: *Contra Eutychen et Nestorium*, III. 1.

noetico e viceversa il pensiero si divide così come si dividono le sostanze individue. Il genio di Boezio sta nell'aver trasferito quella che era una finzione politica e giuridica sul piano noetico. Tutta la speculazione greca aveva appreso da Anassagora a articolare conoscenza e pensiero nei termini di un'assoluta estraneità all'uomo come a tutti gli altri enti. Se ogni cosa infatti è caratterizzata da un rispetto di inerenza (*eneina*) in altro ed il mondo non è che la commistione (*symmixis*) reciproca di ogni cosa l'una nell'altra (4 DK) „il pensiero invece non è mescolato ad alcunché, ma è isolato, è solo in se stesso“ (12 DK). „Ad ogni cosa inerisce una parte d'ogni altra cosa“ (11DK), perché „ogni cosa ha parte in ogni altra cosa“ (12 DK) e „mai qualcosa si separa o si divide completamente dal resto, tranne che nel caso dell'intelletto“ (11 DK).⁸² È in questa assoluta esteriorità che la filosofia aveva trovato la prima definizione di pensiero e sotto il titolo di *nous* l'antichità si è provata ogni volta alla sfida di pensare qualcosa come un' esteriorità assoluta. La nozione di *persona* permetteva ora di rintracciare nella conoscenza e nel pensiero quella medesima molteplicità di individui che gli uomini percepiscono numerandosi come sostanze distinte secondo l'essere, e di reinscrivere questa molteplicità nel *continuum* noetico.

La teologia medievale in fondo ha permesso di dare spessore ontologico a questo doppio immateriale che il diritto romano poneva del tutto equivocamente rispetto alla natura ed all'identità di una vita, arrivando a fare della categoria di *persona* la finzione fondamentale per la quale conoscenza, verità e vita individuale sono integralmente convertibili. Il pensiero si divide così come si dividono i corpi: è questo il principio sotteso dalla nozione di *persona*. In esso si realizza la sintesi che l'averroismo non ha cessato di problematizzare. Negando che il pensiero possa dirsi di questo uomo come un suo attributo essenziale e che la relazione tra vita e conoscenza sia misurabile in termini ontologici l'averroismo nega dunque il più segreto presupposto di tutta l'antropologia latina. All'esigenza della perfetta convertibilità di razionalità e umanità⁸³ l'averroismo sostituì l'idea di una razionalità puramente accidentale alla natura umana; alla pretesa di una coincidenza immediata ed apriori tra razionalità e umanità, esso opponeva invece l'idea

⁸² Il numero dei frammenti di Anassagora si riferisce alla raccolta curata da Diels KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich/Hildesheim 1951, Bd. 2, pp. 33–39

⁸³ La dottrina tomista dell'unità della forma può essere letta notoriamente (anche se non in senso genetico) come una reazione alla dottrina averroista della separazione dell'intelletto; così come allo stesso modo la dottrina sigieriana della differente *radicatio* di anima intellettiva e anima sensitiva (espressa in *De anima intellectiva*, cap. VIII e nelle *Quaestiones in III De anima*, q. 1) è immediatamente legata al dibattito sull'unità e la pluralità delle forme. Questo cortocircuito di nozioni provenienti da ambiti problematici differenti rende improbabile ogni considerazione causale. Sono le due questioni a comporsi entro una costellazione unitaria.

di una congiunzione graduale, modulata secondo stati e forme differenti tra il singolo e l'unico intelletto.⁸⁴

9.

Gli antropologi hanno più volte mostrato come ogni legge coincida con la produzione in atto di una forma dello spazio e di una forma specifica del tempo, o più precisamente di una spazialità e di una temporalità incomparabili allo spazio ed al tempo così come si dispiegano al di fuori di essa.⁸⁵ Il merito di queste scoperte sta nell'aver scorto il carattere produttivo e non repressivo della legge. La legge (il *nomos*) non si applica su un cosmo già costituito per costringerne o limitarne le potenze, ma produce ogni volta uno spazio ed un tempo specifici, un cosmo. Parafrasando una considerazione di L. Gernet, il celebre storico del diritto greco ed ellenistico, si potrebbe dire che ogni diritto non è che un pensiero costruttivo che sostituisce al mondo della rappresentazione fisica un'altro mondo che ne è al tempo stesso l'omologia e l'antitesi.⁸⁶ Vi sarà dunque uno spazio-tempo interno, proprio alla legge, inteso come sua emanazione specifica, come il campo ed il medio della sua stessa attualità. La legge stessa non è che il dispiegamento di un altro tempo e di un altro spazio: v'è una perfetta coincidenza tra l'erezione della legge e la genesi di un cosmo (*cosmisation*). Questa coincidenza del resto è il tema costante della mitologia medio-latina medievale: il mito della creazione non fa che esprimere e pensare *sub quodam integrumento* il carattere produttivo della legge ed assieme la sua simultaneità rispetto alla genesi del cosmo. Non si dirà semplicemente che la produzione di uno spazio orientato (cosmico, normato) ripete la creazione cosmica, ma che produzione di una legge e creazione coincidono senza resto.

⁸⁴ La più lucida esposizione del problema (anche se retrospettiva) e la più completa fenomenologia delle forme di congiunzione si trova forse in Th. Wilton, *Quaestio de anima intellectiva*, cit., p. 101 sqq. Sarà ripresa poi quasi alla lettera da A. ACHILLINI: *Quodlibeta de intelligentiis*, cit., *Quodlibet IV*, c. 29r sq.

⁸⁵ Cfr. ad esempio il saggio di M. ELIADE: *Le sacré et le profane*. Paris 1965. Ma si potrebbe rinviare a gran parte della letteratura antropologica sulla città antica spesso interpretata come uno spazio interamente definito e prodotto dalla legge. A questo proposito interessanti sono le due opere di SLOTERDIJK, Peter: *Sphären I (Blasen)*. Frankfurt am Main 1998 e ID.: *Sphären II (Globen)*. Frankfurt am Main 1999, che muovono nel tentativo di esaminare la spazialità specifica di ogni esperienza politica. Eliade è stato a il primo a tentare di definire quale siano lo spazio ed il tempo specifico della legge. Uno studio come il suo rischia tuttavia di perdersi nel buio dell'astrazione: nel concetto di religione egli assimila in un'unità vaga e metastorica tutte le forme di legge ed ogni specie di società

⁸⁶ GERNET, L.: *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, apparso originariamente ne *L'Année Sociologique*, III série (1948–1949), Paris 1951, pp. 21–119 e ristampato ora in: ID.: *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris 1982. A questo proposito per il diritto romano, cfr. il saggio citato di Y. THOMAS: *Fictio legis*, cit., ed inoltre Y. THOMAS / O. CAYLA: *Du droit de ne pas naître*, cit., soprattutto pp. 137–143.

L'esegesi del brano del *Contra averroistas* ci permette di aggiungere che la legge non si caratterizza semplicemente per uno spazio ed un tempo specifici: essa presuppone una precisa forma di vita, un tipo d'uomo, un'umanità specifica, o forse la crea, la produce in essere. Nel seno della legge, l'umanità acquista una forma che altrove non sembra affatto possedere: acquisisce potenze, tratti, facoltà di articolare l'esperienza che le sono altrimenti estranee. L'umanità generata nel grembo della legge ha un'altra forma rispetto a quella che si produce al suo esterno. L'antropologia che la teologia cristiana difende strenuamente costituisce un capitolo importante di una fenomenologia dell'umanità *sub lege*, che è ancora tutta da scrivere. Le note di Tommaso permettono in questo senso di scorgere quale sia il volto che l'umanità deve assumere ogni volta che essa varca la soglia della legge, la forma che il pensiero deve assumere per poter vivere nel suo grembo.

L'opposizione tra pensiero e morale, cui così spesso la filosofia ha dato parola, arriva ora ad una insperata evidenza. Ciò che si è abituati a chiamare *scientia moralis* non è che l'alambicco in cui si prova a far coincidere una vita singolare e l'essere della conoscenza e del pensiero. Per essa vi può essere legge solo là dove il soggetto del pensiero (l'Io che pensa) coincide perfettamente con il soggetto dell'esperienza (l'Io che immagina, desidera, percepisce)⁸⁷ pur restandone per così dire disgiunto almeno secondo il discorso. L'enigma che morale e filosofia assieme pongono e provano a risolvere concerne la forma della coincidenza e della relazione (o della non-coincidenza e del discordo) tra l'io esperisco (o l'io immagino) e l'io penso: che la si misuri secondo l'essere o la si scorga solo nel labile intervallo di una singola operazione, di una potenza, di un gesto, è questa equazione che esse devono sforzarsi di dimostrare o negare. Se il luogo in cui una vita si rapporta a se stessa come sostanza pensante non è che la genesi della legge, merita il nome di filosofia solo un sapere che si rapporti ad una vita nel medio del desiderio. Filosofia e legge non si oppongono come il non normato si oppone al normato, ma come due differenti paradigmi di articolazione della relazione tra pensiero ed esistenza individuale.

Al concetto di *persona*, caro alla morale, l'averoismo insegnò ad opporre l'idea di una sintesi mobile tra una potenza immaginativa e la potenza –

⁸⁷ Il principio è enunciato chiaramente nella *Summa Theologieae*, I q. 76 art. 1: „ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire“. Nella questione 75 art. 4 contro il riduzionismo dell'antropologia platonica Tommaso ribadisce che la sensazione (si potrebbe dire l'*ego experior*) è uno dei due componenti fondamentali della soggettività umana, accanto all'intellezione (l'*ego intelligo*). Il principio diverrà una sorta di luogo comune nelle dispute antiaverroiste. Cfr. ad esempio HERVEUS NATALIS: *In quatuor libros sententiarum*. Parisiis 1647, L. II, d. 16, q. 1, *Utrum anima intellectiva sit forma hominis.* p. 251: „Homo autem manifestum experitur seipsum eundem esse qui sentit et qui intelligit. Ergo necesse ponere quod habet intellectum scilicet animam intellectivam partem sui“; PETRUS AUREOLUS: *In quatuor libros Sententiarum*, l. II d. 11, q. IV, articulus 1, *Utrum ex mente philosophi repugnet intellectui ex natura sua universalis intelligere singulare materiale*, p. 141: „eadem est anima quae iudicat universale per intellectum et individuum per sensum.“

priva di forma e unica nell'universo – di tutte le idee e di tutti i concetti (*intellectus materialis*). L'essere del pensiero (l'intelletto) non si numera così come si numerano le esistenze individuali:⁸⁸ alla sintesi *a priori* tra pensiero ed esistenza individuale assicurata una volta per tutte dal semplice fatto di nascere,⁸⁹ è necessario sostituire pertanto una congiunzione limitata al solo atto dell'immaginazione.⁹⁰ Nella nozione di *persona* la teologia medievale trovava quella peculiare singolarità che una vita acquisisce nella sua relazione con il pensiero, la ragione l'intelletto; paradossalmente la personalità non esprimerà più nulla che abbia a che fare con la nostra essenza di uomini, ma sarà il semplice effetto dell'esercizio dell'immaginazione. *Il luogo della personalità non sarà la nostra umanità, ma le immagini che ci popolano e che ci congiungono immediatamente con l'intelletto:* è l'insieme dei fantasmi e delle immagini che congiungono una vita con la sostanza di tutto ciò che può essere pensato. Ciò che rende personale, *singolare* una vita, sono i suoi fantasmi. Viceversa ogni fantasma, proprio perché assimila una vita a tutto ciò che può essere pensato, all'intelletto unico e comune, la rende partecipabile e del tutto impersonale,⁹¹ perfettamente coincidente con l'ordine delle cose.

⁸⁸ „*Intellectus non numeratur secundum numerationem individuorum*“. Si tratta di un principio più volte ripetuto da Averroè e dagli averroisti latini. Cfr. ad esempio Averroè, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, III C5, passim; *Tabâfut at-Tabâfut* (tr. it. p. 527, ed. XX p. 573): „considerato che l'intelletto si trova nell'anima, i filosofi dicono sia necessario che l'anima non sia divisibile secondo la divisione degli individui, e che sia un'unica realtà tanto in Amr quanto in Zayd. Questa prova è molto rigorosa nel caso dell'intelletto, poiché nell'intelletto non vi è individualità purchessia“; SIGIERI DI BRABANTE: *De anima intellectiva*, cap. VII; Id., *Quaestiones in III De anima*, q. 9, q. 11, q. 15; Id., *Quaestiones super librum de Causis*, q. 27.

⁸⁹ Cfr. TOMMASO: *De unitate intellectus*, § 63. Ed. par DE LIBERA p. 136: „sic continuatio intellectus non esset secundum primam eius generationem [...] secundum dictum Averroys intellectus non continuaretur homini secundum suam generationem sed secundum operationem sensus“; ANONIMO DI GIELE. In: *Trois Commentaires anonymes sur le Trité de l'âme d'Aristote*. Ed par M. Giele / F. van Steenberghe / B.C. Bazan. Louvain 1971, p. 73: „intellectus non est nobis copulatus a prima generatione, sicut nec intellectio.“

⁹⁰ AVERROÈ: *Commentarium Magnum*. Crawford C 36, p. 486: „intellectus materialis non copulatur nobiscum per se et primo sed non copualtur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis ymaginalibus.“

⁹¹ Cfr. AVERROÈ: *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, III C 36, p. 501: „Homo igitur secundum hunc modum ut dicit Themistius assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia, quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo et quam extraneus est iste modus essendi“. Averroè si riferisce qui ad un luogo della *Parafraasi della Metafisica di Aristotele* di Temistio. Su questa concezione di Dio come coincidente con i suoi pensieri in Temistio cfr. l'importante saggio di PINES, S.: *Some distinctive metaphysical conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their place in the history of philosophy*. In: WIESNER, J. (ed.): *Aristoteles. Werk und Wirkung*. Bd. 2. Kommentierung. Überlieferung, Nachleben. Berlin u.a. 1987, pp. 177–204. Del testo di Temistio esiste una traduzione francese curata e annotata da THÉMISTIUS: *Paraphrase de la métaphysique d'Aristote (livre lambda)*. Paris 1999.

Soltanto nell'atto di immaginare e in quanto capace di immaginare l'uomo è congiunto al pensiero e può darsi razionale. L'intelletto, il pensiero in quanto essere, infatti, è forma e perfezione di una vita singolare solo „quanto alla sua potenza“ e non „quanto alla sua sostanza“; esso „rende perfetto il corpo non mediante la sua sostanza ma mediante la sua potenza“.⁹² L'umano (e la sua razionalità) non è più una sostanza, un ente tra gli enti, ma il luogo immateriale in cui l'immaginazione permette di conciliare esperienza e conoscenza. O, se si vuole, l'uomo non è che la vita effimera che emana dall'atto stesso dell'immaginazione. Se non è il semplice fatto di nascere uomo a rendere il vivente razionale (*intellectus non est forma homini a principio suae generationis*), paradossalmente non si potrà più dire di nascere *personae*; lo si diverrà nel grado in cui si è capaci di immaginare e nel solo medio dell'atto di immaginazione.⁹³ L'enigma antropologico ed epistemologico della congiunzione tra immaginazione e intelletto sostituisce quindi quello teologico dell'unione tra anima e corpo.⁹⁴ Non la relazione di due nature in un'unica sostanza ma la capacità di un'immagine di attuare e determinare l'informe possibilità di tutte le forme del pensiero e della conoscenza diviene ora ciò di cui ogni filosofo deve saper rendere ragione.

10.

L'archeologia della formula impiegata da Tommaso permette di comprendere meglio, se non l'averroismo in quanto tale e le tesi formulate nel *Commentarium in De anima* di Averroè, il quadro entro il quale questo testo e la sua dottrina sono stati letti e recepiti. Nel trasmettersi di epoca in epoca, le dottrine sembrano spesso mutare segno o polarizzarsi nel proprio contrario, come già A. Warburg aveva notato per la trasmissione delle immagini. Ciò accade perché la ricezione assoluta presuppone sempre l'assenza di forme in ciò che riceve; là dove invece ciò che si trasmette incontra un'altra forma, la tradizione si trasforma in un'alchimia che muta contemporaneamente il tramandato ed il ricettore. Se come recita un antico adagio *quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, ogni epoca trova nei saperi di cui dispone una forma di resistenza e di deformazione dei saperi che riceve; e poiché

⁹² SIGIERI DI BRABANTE: *Quaestiones in tertium De anima*, q. 7. Ed. par BAZAN, p. 22–23.

⁹³ Proprio perchè l'intelletto (e la razionalità) non è qualcosa che si acquista per il semplice fatto di nascere ma deve essere appropriato, la personalità non sarà più affare di essere ma di divenire (*fieri*): la questione a cui la noetica deve rispondere è: in che modo si diviene razionali? In che modo l'intelletto diviene una nostra forma? Cfr. ANTONIO DA PARMA, Ms Vat. Lat. 6768, f. 166ra „dices tu: cum intellectus non acquiratur in nobis per generationem quomodo fit forma nostra?“ V'è un paradosso ironico nella dottrina per cui è la fantasia che ci permette di divenire razionali che non è ancora stato pensato sino in fondo. Cosa significa pensare che una vita è razionale solo nel grado in cui immagina? Tradizionalmente infatti l'immaginazione era la facoltà che l'intelletto e la ragione dovevano sospendere (*aufheben*) per affermare i propri diritti.

⁹⁴ Cfr. il sopra citato saggio di Bazan (nota 10).

non potrà mai trovarsi forse un'epoca priva di saperi, nello studio della tradizione si dovrebbe piuttosto riuscire a descrivere la forma che, presente ed attuale nel soggetto ricevente, ha ostacolato o deformato l'acquisizione assoluta di quella stessa teoria. Solo in questo modo si evita il pericolo di ridurre delle tensioni dottrinali a vane e stucchevoli polemiche personali e di articolare dei mutamenti dottrinali nei termini di una improbabile incomprensione delle fonti: v'è una ragione più profonda, strutturale al sistema dei saperi latini del tredicesimo secolo, che ha impedito la reale produzione di una corrente averroista e ne ha prodotto l'immediata condanna. Il peso politico e antropologico della dottrina dell'unico intelletto diviene allora immediatamente percepibile. La legge, si è visto, si incarna in un dispositivo antropologico fondamentale che ne definisce la possibilità: solo perché l'uomo è immediatamente intellettualità, può mediare *intellettualmente* la propria relazione al sapere ed alla conoscenza; in questo modo egli mantiene costantemente la propria sovranità rispetto ai propri saperi e a tutti i propri movimenti. Il fondamento di questa partecipazione immediata (per il semplice fatto di esser nati) dell'umanità al pensiero definisce lo statuto di *persona*. In questo senso alla distruzione di ogni politica l'averoismo accompagna, se così si può dire, la definizione delle condizioni di *impossibilità* di ogni antropologia. Se l'unità dell'intelletto e del corpo umano non è un'unità di ordine ontologico e non l'unità di un ente particolare ma solamente lo spazio effimero di un'operazione o di un avvenimento, l'uomo non è più a parlar propriamente, un ente realmente unitario: esso è meno uno di quanto lo siano gli altri enti naturali.⁹⁵

È alla luce dei presupposti che ci siamo sforzati di mostrare che sarà forse necessario tornare ad esaminare l'intero dossier circa la questione averroista. Uno dei primi e più importanti compiti sarà lo studio della dottrina della libertà e della necessità in Sigieri⁹⁶ così come un nuovo accu-

⁹⁵ SIGIERI DI BRABANTE: *De anima intellectiva*, cap. VIII: „Et considerandum est secundum quod dicit Philosophus secundo Politicorum, quod Socrates nimis unire volens civitatem destruebat. Ad rationem enim compositi perfecti pertinet partium differentium multitudo; et cum homo sit compositum naturale perfectius aliis et ut civitas quaedam, non est inconveniens neque mirabile si minus sit unus quam alia composita naturalia, quae non habent nisi unam formam simplicem seu perfectionem“.

⁹⁶ Importante per questo riesame potrebbero rivelarsi le *Quaestiones in Metaphysicam* (o meglio i riassunti delle questioni fatti da Godefroid de Fontaines) contenuti nel ms. Paris BN Lat. 16297. Cfr. per esempio f. 75r: „Actus autem volendi non potest cadere supra se ipsum absque hoc quod cadat supra id cuius est ille actus volendi, ita quod non potest aliquis velle se velle aliquid absque hoc quod velid illud cuius dicit se velle habere volentem, quia quod non habet rationem voluti nisi per accidens non potest esse volitum nisi volito illo aliquo sed actus colendi aliquid non habet rationem voliti nisi per id cuius est ille actus volendi. Nullo modo enim actus volendi habet rationem voliti per se nam volitum est obiectum colentis primum autem obiectum et primum movens potentiam aliquam non potest esse actus illius potentie. Qui ergo vult se aliquid velle vult illud propter aliud quicquid vult; universaliter enim quicquid quis vult illud prosecuitur si potest <...> aliquis habet rationem volendi quid vult illud nisi fit impeditus. Si autem habet

rato esame del dossier relativo al tema di quella che era stata chiamata *foelicitas contemplativa*.⁹⁷ La filosofia aveva indicato la forma propria di esistenza della felicità nel modello di un *bios theoretikos*: se non è l'essere a poter articolare congiuntamente vita umana e pensiero, come si deve pensare la loro articolazione in quella peculiare forma di vita che, per tradurre la formula greca, potremmo chiamiamo *studio* (come il linguaggio sembra suggerirci)? Come bisogna pensare nel *fantasma* la relazione di intimità⁹⁸ che stringe la vita umana alla sostanza di tutto ciò che può essere pensato?

Abstract

My investigation focuses on the 13th debate on latin averroism, in order to show that the real wager, behind noetical and gnoseological arguments, is the problem of the imputability of human action and the relation between human knowledge and human freedom. The concept used by theologians in order to describe the very possibility of imputability of thoughts and action was the latin expression „in nobis“, a technical translation of the greek „eph'hemin“. After an archeological and historical investigation of the origins and the development of this concept (from Aristotle up to Alexander of Aphrodisia, John Damascene and Aquinas) the paper tries to describe the paradoxical crossing of ethics and noetics, of knowledge and potentiality in which subjectivity and the very possibility of human agency have their foundations.

volentem volendi qua videtur potest impediri quin velit quicquid vult velle non videtur. Sul tema esiste uno studio di F.X. PUTALLAZ contenuto nel primo capitolo del suo *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg 1995, soprattutto pp. 15–49. Forse questo saggio ha il difetto di inserire entro un medesimo quadro figure e teoremi che non dividono né una comune ispirazione né una reale similitudine. Non ci sembra che le nozioni di libertà in Sigieri ed in Olivi, per fare un esempio, siano legate da una relazione diversa dalla semplice omonimia.

⁹⁷ Cfr. per esempio AEGIDII ROMANI: *Commentum super librum de Causis*. Parisiis 1509, Prohaemium, 0: „Sed aspicientes ad hanc doctrinam prout habetur foelicitas illa quam posuerunt philosophi vocaverunt ipsum de pura bonitate, quia in bonitate pura, id est in bonitate abstracta, non autem in bonitate materiali et corporali est ponenda foelicitas. Sic etiam tales vocaverunt huc librum flores divinorum quia in talibus vel in cognitione talium contemplativa foelicitas (de qua hic loquimur) est ponenda“. Ma il termine conosce ripetute occorrenze. Sul tema gli interventi eruditi si sono moltiplicati enormemente negli ultimi decenni: oltre agli studi sopra citati di Luca Bianchi, si cfr. tra gli altri DE LIBERA, A.: *Penser au Moyen Age*. Paris 1991, ID.: *Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse*. In: *Filosofia e Teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*. A cura di L. Bianchi. Louvain 1994, p. 34–56; FIORAVANTI, G.: *Desiderio di sapere e vita filosofica nelle Questioni sulla Metafisica del ms. 1386* Universitätsbibliothek Leipzig. In: *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Hg. von B. MOJISISCH und O. PLUTA. Amsterdam/Philadelphia 1991.

⁹⁸ „Intellectus et actus intelligendi sunt intima homini tamquam simul existentia cum eo“ cfr. ANONIMO: *Quaestio de intellectu*. In: ERMATINGER, Ch. J.: *Giles of Rome and Anthony of Parma in an anonymous Question on the Intellect*. In: *Manuscripta* XVII, 1 (1973) 114.